Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии

«НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии

Ответственные редакторы:
академик
Т. И. ОЙЗЕРМАН,
кандидат философских наук
И. ЧЕРНЫ

МОСКВА · «НАУКА» · 1987

Библиотека "Руниверс"

Книга представляет собой итог исследовательской работы советских и чехословацких ученых по теоретическим и методологическим проблемам историко-философской науки. Рассмотрены вопросы генезиса марксистской историко-философской концепции, соотношения всемирной и национальной истории философии, специфики последней и методов ее исследования. Большое внимание уделено критическому анализу наиболее влиятельных современных буржуазных концепций истории философии (постпозитивистской, экзистенциалистской, структуралистской, герменевтической и др.).

Редакционная коллегия:
Т. И. ОЙЗЕРМАН, В. А. ЖУЧКОВ, Г. М. ТАВРИЗЯН,
И. ЧЕРНЫ, Р. ШТАЙНДЛ, Э. САВИЦКАЯ

Рецензенты:
С. М. БРАЙОВИЧ, Б. В. МЕЕРОВСКИЙ, В. В. СОКОЛОВ

П $\frac{0302010000\text{-}309}{042(02)\text{-}87}$ 10-1987—III

© Издательство «Наука», 1987 г.

Библиотека "Руниверс"

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Предлагаемый труд является итогом многолетней совместной исследовательской работы советских и чехословацких ученых над актуальными проблемами историко-философской науки. Авторы исходили из того, что основой понимания историко-философского процесса и научной методологии его исследования может быть только марксистско-ленинская философия. Вместе с тем, изучение и переосмысление достижений философской мысли прошлого, как и разработка методов ее освоения, является органической составной частью марксистской философской теории, необходимым способом ее существования и формой дальнейшего развития.

Авторы выражают надежду, что полученные исследовательские результаты внесут определенный вклад как в разработку ряда теоретических вопросов марксистско-ленинской философии и истории философии, так и в решение актуальных задач идеологической борьбы на современном этапе.

Труд, подготовленный к изданию на чешском языке, увидел свет в Праге в 1985 г. Работая над настоящим, несколько расширенным и дополненным изданием труда, члены авторского коллектива и редколлегии хотели бы отдать дань памяти чехословацким ученым: академику Р Рихте, одному из инициаторов данного исследования, как и многолетнего советско-чехословацкого творческого содружества, и кандидату философских наук И. Черны, организатору и научному руководителю данного труда с чехословацкой стороны.

Библиотека "Руниверс"

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о месте философии в системе наук о природе и обществе, об отношении философии к нефилософским исследованиям, о роли философии в практической деятельности людей имеет громадное мировоззренческое значение. Энгельс говорил о тех естествоиспытателях середины XIX в., которые мнили себя свободными от каких бы то ни было философских допущений, что они на деле оказываются бессознательными приверженцами философского эклектизма худшего пошиба. В наше время, особенно после краха попыток неопозитивистов изгнать «метафизику» из науки, естествоиспытатели все более осознают необходимую связь, существующую между исследованием природы и философским ви́дением мира. Однако простая констатация такой связи и даже взаимозависимости, взаимовлияния совершенно недостаточна. Ведь философия не представляет собой чего-то единого, т. е. единого учения, которого придерживаются все занимающиеся философией. В отличие от физики, математики, биологии и других наук, каждая из которых характеризуется относительным единством составляющих ее частей (принципов, теорий, описываемых фактов), их согласованностью друг с другом, философия распадается на множество взаимоисключающих, противостоящих друг другу учений, школ, течений, направлений. Борьба между ними образует основное содержание многовекового развития философии.

Существование множества философских учений, их несовместимость друг с другом — все это ставит любого мыслящего человека перед необходимостью выбора философской позиции. Всякая попытка придерживаться определенных философских взглядов, игнорируя конфронтацию философских учений, представляет собой тот самый философский эклектизм, который Энгельс блестяще разоблачил в «Диалектике природы». Такая философская позиция не только не помогает естествоиспытателю в его специальном исследовании, но, напротив, приводит в идейный, мировоззренческий тупик.

Историко-философское исследование, основой которого является диалектико-материалистическое мировоззрение, имеет своей задачей анализ, осмысление многообразия философских теорий, исследование их отношений друг к другу и к породившим их историческим условиям, выяснение их роли в культурно-историческом развитии человечества, в развитии познания, в идеологической борьбе, в преодолении религиозных и иных заблуждений. Философия, с точки зрения марксизма-ленинизма, представляет собой общее (т. е. охватывающее как природную, так и социальную реальность) теоретически обосновываемое мировоззрение, которое подытоживает, обобщает, интерпретирует, осмысливает достижения развивающегося познания, всемирно-исторический опыт человечества, а также данные повседнев-

Библиотека "Руниверс"

ного, каждому человеческому индивиду свойственного опыта, которые не следует недооценивать.

Разумеется, противники диалектического материализма не согласятся с таким определением понятия философии. Одни вообще отрицают, что философия представляет собой особого рода мировоззрение, которое в отличие от других типов мировоззрений (например, религиозного) следует называть философским. Другие отрицают связь философии с науками о природе и обществе, отвергают понятие научной философии. Третьи полагают, что философия игнорирует исторический опыт.

Нетрудно понять, что разногласия в определениях философии выражают закономерную дивергенцию философских учений, их неизбежную поляризацию и, больше того, радикальную поляризацию, которая находит свое наиболее аутентичное выражение в принципиальной противоположности главных философских направлений — материализма и идеализма. Поэтому дефиниция философии, которую дают идеалисты, представляет собой, как и следовало ожидать, дефиницию идеалистической философии, естественно неприемлемую для материалиста[1]. Более того, экзистенциалистская, неопозитивистская, неотомистская и прочие дефиниции философии являются определениями именно экзистенциалистской, именно неопозитивистской, именно неотомистской философии и т. д. Но совершенно несомненно, что содержание экзистенциалистской или неопозитивистской философии далеко не выражает сущности, содержания всей философии или хотя бы общие черты, которые в известной степени присущи всем философским учениям. Одна дефиниция философии является отрицанием других дефиниций, подобно тому как сами философские учения противостоят друг другу, представляют собой взаимное отрицание. Такого рода ситуация, которую В. Дильтей характеризовал как анархию философских систем[2], способна привести в отчаяние неискушенного в философии человека, который не хочет и не может разобраться в этом пестром многообра-

---

[1] Так, маститый французский историк философии М. Геру, лидер новейшей идеалистической «философии истории философии», утверждает, что философия как логическое единство мыслей, система, «по существу, не имеет начала во времени. Но как только она появляется в рамках времени, она демонстрирует присущую ей по природе вневременность. Таким образом, всякая философия есть вечная идея и понятно поэтому, что она неуязвима для истории» (Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage a Martial Gueroult. P., 1964. P. 200). Таким образом, историческая определенность философских учений, выступающих как самосознание эпохальных периодов развития человечества, истолковывается Геру как нечто случайное, привнесенное извне.

[2] Ф. Крёнер, один из сторонников Дильтея, писал: «Подлинный *скандал философии* состоит только и единственно в анархии философских систем, в том, что множество философских воззрений и их ожесточенная взаимная борьба составляют две стороны единого целого» (*Kröner F.* Die Anarchie der philosophischen Systeme. Leipzig, 1929. S. 1). Однако, не находя конкретно-исторического объяснения этого факта, Крёнер полагает, что «плюрализм философских систем» неизбежен, что он вытекает «из сущности любой возможной системы» (Ibid. S. 73). Как же в таком случае покончить со «скандалом», т. е. нетерпимым положением в философии? Единственный выход, заявляет Крёнер, заключается в создании «системологии», которая, классифицируя философские учения, разделяя их на группы, тем самым возвышается над ними как некое общее понимание философствования, или философия философии. При этом, однако, Крёнер принципиально отвергает возможность научно-философского мировоззрения.

Библиотека "Руниверс"

зии противостоящих друг другу, опровергающих друг друга философских учений, предпочитая философскому спору общепринятую философскую истину, которой, однако же, не существует. Последнее обстоятельство отнюдь не свидетельствует о том, что в философии отсутствуют истинные утверждения. Речь, скорее, идет о том, что всегда имеются философы, которые пытаются опровергнуть истинные положения и доказать, что их заблуждения представляют собой истины. Так, и по сей день имеются философы, которые отвергают существование независимой от познающего субъекта реальности, отрицают принципиальную познаваемость мира, интерпретируют науку как разновидность мифологии и т. п.

Мы лишь кратко коснулись ситуации, существующей в философии со времени ее возникновения до наших дней. Эта ситуация уже в древности породила отрицание философии как специфической формы познания. Античные скептики рассматривали факт несовместимости философских учений друг с другом как неоспоримое свидетельство бесплодности философских занятий, якобы исключающих всякую возможность достижения истины. Однако сами скептики были, как известно, философами и, доказывая невозможность истины в философии, они выдавали свое философское воззрение за единственно истинное. Парадокс скептицизма совершенно неизбежен для всякой негативистской по отношению к философии позиции. Об этом, в частности, убедительно свидетельствует неопозитивистская борьба против «метафизики», борьба, которая завершилась признанием собственного поражения. В этом пункте неопозитивизм оказался безусловно прав. Следует вообще заметить, что всякое квалифицированное отрицание философии есть высказывание, изложение, обоснование определенной философской точки зрения.

Несостоятельность отрицания философии как реальной познавательной деятельности коренится в весьма упрощенном представлении об истории познания. Последнюю следует понимать как развитие познания, причем это развитие следует истолковывать диалектически, т. е. как сложный, заключающий в себе противоположные тенденции процесс, который не сводится к простому умножению знаний, а предполагает борьбу противоположных воззрений, постоянный критический анализ достигнутого, пересмотр понятий, изменение, перестройку содержания знания, конкретное отрицание, которое В. И. Ленин называет важнейшим моментом диалектического процесса. Если рассматривать с этой точки зрения реальный историко-философский процесс, конкретно сопоставляя различные философские учения, анализируя борьбу между ними, то в конечном итоге станет понятным, что и в философии, несмотря на многочисленные заблуждения и попятные движения, наличествует поступательное развитие знания.

Фалес, родоначальник древнегреческой философии, утверждал, что все вещи возникают из воды Анаксимен полагал, что первовеществом является воздух. А его учитель Анаксимандр, великий представитель ионийской натурфилософии, доказывал, что основу всего существующего образует некая «неопределенная материя». Не нужно большой проницательности, чтобы увидеть, как много общего между этими, не соглашавшимися друг с другом философами. Все они рассматривали многообразие природных явлений в их единстве, считали основой всеобщей связи природных явлений вещество, материю, которая характеризовалась ими как находящаяся

Библиотека "Руниверс"

в вечном процессе движения, изменения, трансформации. Эти философы обосновывали наивно материалистическое понимание природы. Разногласия между ними, разногласия, несомненно, существенные, могут быть определены как *дифференциация* в рамках принципиально единого, целостного философского течения.

Если мы теперь рассмотрим разногласия между Гераклитом и философами Элейской школы, то здесь налицо гораздо более глубокие расхождения, которые можно охарактеризовать понятием *дивергенции*. Это понятие было введено Ч. Дарвином для обозначения постоянно усиливающихся в ходе естественного отбора различий между видами живых существ. Дивергенция, по учению Дарвина, ведет к образованию новых видов. Нечто подобное имеет место и в философии в ходе возникновения новых учений.

Элеаты ставили под вопрос объективное существование чувственно воспринимаемого мира, реальность наблюдаемого в нем движения, изменения, качественного многообразия. Они утверждали, что истинно существующее, в отличие от кажущегося, не обладает чувственно воспринимаемыми качествами; оно неподвижно, неизменно. Гераклит же, напротив, доказывал, что нет ничего неизменного. Все существующее представляет собой воплощение огня, непрерывный процесс горения, возникновения, уничтожения, изменения, превращения в нечто другое, противоположное.

Дивергенция философских воззрений, поскольку она возрастает, усиливается, оказывается в конечном счете поляризацией философии на противоположные учения. Некоторые противоположные учения не только противостоят друг другу, но и находятся в отношении взаимодополнения, а следовательно, могут быть объединены, синтезированы в новой, более развитой системе философии. Таковы, например, рационализм и эмпиризм; сторонники одного из этих направлений нередко воспринимали определенные идеи, положения другого, стремясь преодолеть ограниченность эмпиристской (или рационалистической) теории познания. Однако существуют и такие философские учения, которые принципиально несовместимы. Всякая попытка объединить такие противоположности приводит лишь к теоретической путанице, мешанине, эклектизму. Возникновение непримиримо противоположных, взаимоисключающих философских учений есть не что иное, как *радикальная поляризация* философии. Ее закономерный результат — образование и развитие главных, основных философских направлений — материализма и идеализма.

Нетрудно понять, что радикальная поляризация философии есть необходимое следствие дифференциации, дивергенции, поляризации философских учений. Так, противоположность рационализма и эмпиризма, о которой уже шла речь, становится радикальной противоположностью несовместимых направлений, поскольку одни рационалисты (или эмпирицисты) являются сторонниками материализма, а другие — идеализма. Материалистическому эмпиризму противостоит идеалистический эмпиризм, рационалистическому материализму — рационалистический идеализм.

Осознание закономерности, необходимости, теоретической значимости радикальной поляризации философии составляет важнейшее содержание марксистского принципа партийности философии, который означает последовательное проведение материалистической линии и решительную критику идеализма, а также всяких уступок этому несовместимому с материали-

Библиотека "Руниверс"

стическим миропониманием учению. Научность невозможна без последовательности; научность несовместима с эклектизмом. Поэтому научно-философское, диалектико-материалистическое мировоззрение отличается прямой, открытой, воинствующей партийностью.

К. Маркс и Ф. Энгельс были, как подчеркивал В. И. Ленин, от начала и до конца партийными в философии. Принцип партийности Ленин характеризует как «величайшую и самую ценную традицию» в истории марксизма [3]. В то время как буржуазные и ревизионистские критики марксизма упрекали его основоположников в «односторонности», Ленин гениально показал, что «в этом нежелании считаться с ублюдочными прожектами примирения материализма и идеализма состоит величайшая заслуга Маркса, шедшего *вперед* по резко-определенному философскому пути» [4].

Разумеется, не следует упрощенно понимать радикальную противоположность между материализмом и идеализмом. Эта противоположность не исключает отношения исторической и теоретической преемственности. Немецкая классическая философия, крупнейшим представителем которой был идеалист Гегель, является одним из теоретических источников марксизма. Маркс и Энгельс материалистически переработали идеалистическую диалектику Гегеля, обогатили ее новым содержанием, создали диалектико-материалистическое мировоззрение и методологию. Основоположники марксизма дали самую глубокую, основательную бескомпромиссную критику гегелевского идеализма. И вместе с тем именно они в отличие от буржуазных философов-идеалистов были мыслителями, которые критически освоили идейное богатство философии Гегеля.

Таким образом, неопределенное множество, пестрое многообразие самых различных учений, т. е. то, что прежде всего бросается в глаза при поверхностном или предвзятом рассмотрении философии, создавая впечатление удивительной неразберихи, в конечном итоге оказывается закономерным процессом развития противоположных — материалистического и идеалистического — мировоззрений. Борьба между материализмом и идеализмом, в которую вовлечены все формы общественного сознания (и прежде всего наука и религия), составляет важнейшее содержание всемирно-исторического процесса развития философии.

Антитеза материализма и идеализма не устраняет дивергенции и даже поляризации философских теорий в рамках каждого из этих основных философских направлений. Так, диалектический материализм есть, в известном смысле противоположность материализма метафизического. Аналогичные противоположности существуют и среди идеалистических учений. Однако именно благодаря борьбе материализма и идеализма самоопределение любого философского учения есть вместе с тем определение его отношения к этим главным направлениям в философии. Следовательно, радикальная поляризация философии обусловливает необходимость альтернативного выбора, который представляет собой единственный рациональный выход из лабиринта бесчисленных философских учений.

Характерное для современной буржуазной философии неверие в существование такой альтернативы, попытки дискредитировать якобы одностороны-

---

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 360.
[4] Там же. С. 358.

Библиотека "Руниверс"

ние противоположности материализма и идеализма представляют собой лишь новейшие попытки обоснования идеализма, который при этом объявляется преодолением традиционной идеалистической философии и чуть ли не радикальным отрицанием последней. В действительности же дело сводится к созданию новой разновидности идеализма. Все это говорит о том, что нет и не может быть реальной альтернативы идеализму, кроме материализма, в нашу эпоху, материализма диалектического.

Мы изложили (разумеется, в самых общих чертах) основы диалектико-материалистической теории историко-философского процесса. Трудно переоценить значение марксистско-ленинского понимания истории познания, истории философского познания в особенности! Необходимо настойчиво подчеркнуть этот вывод, так как и в наше время нередко имеет место недооценка исторического подхода к развитию познания. Между тем именно теперь, когда темпы научного развития значительно ускорились, недооценка истории науки, если не прямо, то окольными путями, приводит в тупик абсолютного релятивизма и субъективистского истолкования научного знания. Ведь сегодняшний день науки становится завтра ее вчерашним днем; значит именно история науки (как исторический процесс и его воспроизведение) поддерживает связь времен и посредством исследования ретроспективы делает более зримой перспективу. И если настоящее подготавливается прошлым, а будущее настоящим, то не указывает ли это на громадную роль не только исторического процесса, но и его исследования? Как будущее заложено в настоящем, так и настоящее не существует безотносительно к прошлому. И глубоко заблуждаются те, которые полагают, что прошлое это-де то, чего уже нет.

Теоретическое исследование, по существу, невозможно без осмысления предшествующей истории познания в данной конкретной области. В. И. Ленин, намечая фундаментальную программу исследований в области теории познания, выдвигал в качестве первоочередной задачи теоретическое подытоживание истории философии. В этой связи Ленин указывал далее на необходимость исследования истории всех фундаментальных наук, истории языка, умственного развития ребенка и т. д.[5] Возвращаясь к этому вопросу в другом месте «Философских тетрадей», Ленин писал: «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники»[6]. То обстоятельство, что Ленин в данном случае ставит рядом Маркса и Гегеля, основоположника диалектического материализма и крупнейшего представителя диалектического идеализма, конечно, не случайно. Ленин подчеркивал в тех же «Философских тетрадях», что диалектический идеализм ближе диалектическому материализму, чем старый, метафизический материализм.

Великий русский мыслитель Н. Г. Чернышевский правильно подчеркивал неразрывную связь истории как науки с теоретическим исследованием истории общества. Эта связь так же существенна, как и связь теории общественно-исторического процесса с его реальной историей, развитием общества. Чернышевский писал: «Без истории предмета нет теории предмета; но и без теории предмета нет даже мысли об его истории, потому, что нет

[5] Там же. Т. 29. С. 314.
[6] Там же. С. 131.

Библиотека "Руниверс"

понятия о предмете, его значении и границах» [7]. На первый взгляд может показаться, что эмпирическое описание истории может быть свободным от всяких теоретических посылок, допущений. Историки, поскольку они не занимаются теоретическим исследованием, обычно рассматривают свои труды как летопись событий, историческую хронику, рассказ, основанный на сохранившихся свидетельствах, документах. Но такое сознание у историка говорит лишь о том, что у него нет систематически разработанной теории исторического процесса, что вовсе не исключает каких-либо не осознаваемых теоретических установок, способов отбора фактов, приемов их описания, сопоставления, так же как и оценку. Мы, конечно, имеем в виду прежде всего мировоззренческие убеждения, роль которых в исследовании истории человечества невозможно переоценить. Укажем в этой связи на то обстоятельство, что домарксовские историки игнорировали или явно недооценивали историю материального производства, экономические отношения, борьбу классов, освободительное движение угнетенных и эксплуатируемых. Только материалистическое понимание истории позволяет исследователю исторического процесса «увидеть» эти фундаментальные факты, так же как и осмыслить их значение.

Таким образом, если одни факты являются предпосылкой теоретического исследования, то другие, напротив, выявляются, устанавливаются лишь в результате этого исследования. Следовательно, и эмпирическое исследование не обходится без теоретических посылок. Признание или отрицание тех или иных фактов, сплошь и рядом находится в определенном отношении к теоретической позиции исследователя. Одно из главных заблуждений эмпиризма состояло в непонимании зависимости эмпирического описания от его явных или скрытых неэмпирических допущений. Кстати сказать, эта зависимость давно уже установлена в области теоретического естествознания.

Здесь уместно напомнить слова Энгельса: материалистическое понимание истории «есть прежде всего руководство к изучению, а не рычаг для конструирования на манер гегельянства. Всю историю надо изучать заново, надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частноправовые, эстетические, философские, религиозные и тому подобные воззрения» [8].

Всю историю надо изучать заново! Это — категорический императив, благодаря которому были открыты важнейшие измерения, движущие силы, основы всемирно-исторического процесса. И этот методологический императив воинствующего материалистического историзма прежде всего относится к историко-философскому процессу, в котором зависимость между описанием фактов и теоретическими позициями исследователя особенно существенна, так как факты, о которых тут идет речь, являются идеями, концепциями, учениями. Исследование специфических характеристик историко-философского процесса является, безусловно, одной из важнейших методологических проблем истории философии как науки.

Современные буржуазные философы и историки философии весьма

---

[7] *Чернышевский Н. Г.* Статьи по эстетике. М., 1938. С. 260—261.
[8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 371.

Библиотека "Руниверс"

пессимистически оценивают возможности и перспективы научного исследования историко-философского процесса. Показательна в этом отношении позиция видного исследователя древнегреческой философии Д. Барнета. «Никто, — пишет он, — никогда не преуспеет в написании истории философии, так как философские учения, подобно произведениям искусства, — вещи сугубо индивидуальные. Так, в сущности, полагал Платон, по убеждению которого ни одна философская истина вообще не может быть сообщена в письменной форме; только посредством особого рода непосредственного контакта одна душа зажигает пламя (истины. — *Т. О.*) в другой» [9]. Что же остается в таком случае делать историку философии? Он должен, по мнению Барнета, рассказать об эпохе, условиях, в которых творил философ, об обстоятельствах его личной жизни, о тех философах, с которыми он общался, об учениях, оказавших на него влияние, о теориях, против которых он выступал, о том, как создавались произведения философа, как воспринимались они современниками и т. д. Историко-философское исследование, полагает Барнет, призвано выполнять лишь вспомогательные функции. Соответственно этому, оно должно быть сугубо эмпирическим, по возможности исключающим любые теоретические воззрения исследователя. Однако то, что утверждает сам Барнет, явно не свободно от теоретических посылок. Больше того, здесь налицо вполне определенное, хотя и неявно выраженное, теоретическое представление о природе философии. И это, конечно, не случайно. История философии как наука невозможна как чисто эмпирическое описание, изложение, исключающее оценки, которые, разумеется, не извне приходят в философию: они почерпнуты из самой истории философии, истории познания и истории человечества вообще.

Диалектический материализм не только исторически, но и логически основывается на истории философии, научно анализирующей многообразие философских теорий и формулирующей отправные понятия научно-философского мировоззрения марксизма. Однако и научная история философии (научная не только по форме, но и по своему теоретическому содержанию) основывается на диалектическом материализме, поскольку невозможно исследовать и излагать развитие философии, исходя из некоего внеисторического масштаба (или эталона), подобно тому как нельзя описывать движение, исходя из абсолютной системы отсчета, которую безуспешно искал Ньютон (эту ошибку, выражаясь фигурально, повторил Гегель с той лишь разницей, что он принял свою философскую систему за это искомое абсолютное мерило).

Траектория тела не существует вне отношения (разумеется, объективного и, значит, независимого от наблюдателя, но именно наблюдением фиксируемого) к качественно различным системам, в рамках которых происходит движение: она неизбежно будет различной в разных системах. Этот вывод Эйнштейна вполне приложим и к истории философии, которая по самой природе своей есть не просто хроника событий, а теоретическое исследование определенного исторического процесса, его интерпретация, которая просто невозможна, если у исследователя отсутствуют какая-либо теоретическая позиция, масштабы, эталон, шкала оценок. Это тем более

---

[9] *Burnet J.* Greek Philosophy. N. Y., 1968. P. 1.

Библиотека "Руниверс"

верно, что факты, с которыми имеет дело история философии, — системы идей, т. е. не объективная действительность, а ее отражение, исследование, интерпретация. Стоит подчеркнуть, что имеют место не только интерпретации отражаемой (или исследуемой) действительности, но также интерпретации интерпретаций и даже интерпретации интерпретаций интерпретаций.

В противоположность тем историкам философии, которые требуют, чтобы исследователь философских учений просто «наблюдал» за развитием мысли в рассматриваемой системе воззрений, значительная часть новейших буржуазных исследователей историко-философского процесса, признавая, что позиция исследователя не может быть элиминирована, приходит к заключению о непреходящей неизбежности плюрализма философских учений и соответствующего этой ситуации плюрализма историко-философских концепций. Согласно этому убеждению, существует столько же историй философии, сколько имеется отличных друг от друга философий. История философии оказывается в таком случае не реконструкцией реального исторического процесса, а всего лишь ретроспективным проецированием той системы философских воззрений, которой придерживается историк философии.

Споры об объективности или субъективности истории философии как науки органически связаны с аналогичными спорами о субъективности или объективности любого исторического исследования, которое во всех случаях, даже при самой скрупулезной констатации фактов, включает в себя их истолкование и оценку с определенных (и притом не только теоретических) позиций. Не входя в обстоятельный анализ вопроса о том, в какой мере историческое исследование способно объективно отражать действительность, мы хотим в противоположность историческому (и, в частности, историко-философскому) субъективизму подчеркнуть, что научная история философии научна лишь в той мере, в какой она дает объективную картину и объективную интерпретацию развития философской мысли. А это возможно лишь с позиций такой философии, которая представляет собой всестороннее, принципиально чуждое сектантству критическое подытоживание, освоение и развитие всего философского наследия. Такой философией является лишь диалектический материализм — высшая форма материалистического миропонимания, непримиримая к идеализму, но вместе с тем наследующая все действительные достижения идеалистической философии.

Величайшим преимуществом марксистско-ленинской философии по сравнению со всеми существовавшими в прошлом и существующими ныне философскими системами является единство и, по существу, полное взаимопроникновение материализма и диалектики, что находит свое выражение, в частности, в научном понимании противоречий философского развития, в принципе историзма, который позволяет объективно, конкретно оценивать, анализировать каждое философское учение независимо от того, в какой мере оно согласуется (или не согласуется) с принципами диалектического материализма. Именно поэтому в марксистско-ленинской философии получает вполне объективную оценку идеализм, в то время как гегелевская история философии — высшее достижение домарксистской историко-философской мысли — была весьма и весьма несправедлива к материализму и, по существу, представляла собой лишь историю идеализма, а в конечном счете историю (точнее, предысторию) собственно гегелевской философии.

Библиотека "Руниверс"

Таким образом, поскольку диалектический материализм представляет собой революционно-критическое подытожение реального историко-философского процесса, он является подлинной теоретической основой действительно научной истории философии. Принцип единства научной философии с научной историей философии характеризует все философские исследования классиков марксизма. Не случайно, конечно, что такие произведения философской классики марксизма, как «Анти-Дюринг», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради», — произведения, знаменующие выдающиеся вехи в развитии собственно марксистской философии, являются в то же время и историко-философскими исследованиями.

История философских учений прошлого рассматривается марксизмом не просто как уже пройденный путь, ознакомление с которым имеет главным образом пропедевтическое значение. В. И. Ленин, критически анализируя гегелевские произведения в своих «Философских тетрадях», обогатил диалектический материализм рядом новых, в высшей степени важных положений. И дело здесь вовсе не в том, что Маркс и Энгельс не завершили своей работы по критической, материалистической переработке идеалистической диалектики Гегеля. Суть дела заключается прежде всего в том, что в новых исторических условиях открываются новые возможности критической интерпретации гегелевской философии, как и любого другого эпохального явления в истории философской мысли прошлого. И то, что в данном случае говорилось о «рациональном зерне» диалектического идеализма Гегеля, в известной мере относится и к учениям других великих философов — Гераклита, Демокрита, Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Лейбница, Дидро, Канта, Фейербаха, Чернышевского и т. д. Таким образом, специфической особенностью философии как особой области знания является также и то, что она способна эффективно развиваться не только путем осмысления нового исторического опыта, новых научных открытий и т. п., но и путем осмысления и переосмысления своей собственной истории. Именно в этой связи особое мировоззренческое и методологическое значение приобретает вопрос: как относится философия к своему историческому прошлому и его систематическому исследованию? Само собой разумеется, что на этот вопрос не может быть однозначного ответа, поскольку в рамках философии существуют принципиально различные, несовместимые друг с другом учения, которые по-разному относятся к историческому прошлому философии.

Подытоживая сказанное выше, мы приходим к утверждению, что история философии (разумеется, в рамках марксизма-ленинизма) не есть просто вспомогательная научная дисциплина (вроде источниковедения, археологии, палеографии, нумизматики и т. п.), не есть лишь философская пропедевтика или введение в курс диалектического материализма. Такое введение, безусловно, необходимо с методической, дидактической точки зрения. Однако необходимо и нечто большее, существенно отличное от введения, которое предлагается учащимся, еще не знакомым с предметом и, следовательно, не знающим ни философии, ни истории философии. Для тех, кто уже ознакомился с предметом и в известной мере является философски образованным человеком, необходимо теоретическое, мировоззренческое подытожение многообразия философского знания, научное постижение его диалекти-

Библиотека "Руниверс"

ческого единства, которое нисколько не исключает существенных различий и борьбы противоположностей. В особенности такое теоретическое осмысление философии и истории философии необходимо ученым, занимающимся философскими вопросами. Такими учеными в наше время являются не одни только философы, но частью также и представители других областей знания.

История философии есть способ существования философии в ее многообразных отношениях к различным сферам социальной реальности и общественного сознания. История философии есть специфическая форма развития самой философии: это относится и к общественно-историческому процессу философского развития, и к его исследованию — историко-философской науке. В этой связи возникают такие основные теоретические вопросы: что такое философия? Чем объясняются специфически присущие ей формы и содержание? Как относится философия к другим формам общественного сознания, познания, идеологии? Чем отличается философия от нефилософских исследований? Чем объясняется многообразие философских теорий? Каковы пути перехода от донаучной и ненаучной философии к философской науке, научно-философскому мировоззрению?

Не приходится доказывать, что все эти вопросы в конечном счете сливаются в один большой жизненно важный вопрос о природе философии как специфической формы познания и духовного освоения действительности, о роли философии в развитии общества, в развитии науки, искусства, обыденного сознания. Решение всех этих вопросов предполагает теоретический анализ различных философских учений, их необходимой связи друг с другом, определяющих их существование объективных условий, их изменяющейся проблематики, развития, прогресса и т. д. Именно поэтому решение этих вопросов есть дело историко-философской науки, и поскольку эта наука, основываясь на диалектическом материализме, способна решать эти задачи, она выступает как метафилософия, т. е. решает проблемы, неразрешимые на материале одной или даже нескольких философских теорий, так как здесь требуется критическое осмысление, обобщение всех философских учений.

В свете изложенного история философии как наука не может рассматриваться лишь как повествование о том, что было: философы делают открытия, а историки философии описывают, как это произошло. Исходя из марксистско-ленинского принципа диалектического единства философии и истории философии, следует полностью осознать, что марксисты-историки философии, разумеется, в той мере, в какой они отвечают своему назначению, находясь на уровне задач своей собственной дисциплины, также участвуют в развитии философии.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что многие высказанные в этом введении мысли возникали или оформлялись в сознании автора в ходе тех нескольких советско-чехословацких симпозиумов по истории философии (ее методологическим проблемам прежде всего), неполным итогом которых является данное предлагаемое вниманию читателей коллективное исследование.

Библиотека "Руниверс"

Раздел первый

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ ГЕГЕЛЯ

«Истина, которую должна познать философия, представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых... положений, которые остается только зазубрить, раз они открыты; истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на все более высокие...»

Ф. ЭНГЕЛЬС

«Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в диалектической обработке истории человеческой мысли, науки и техники».

В. И. ЛЕНИН

Среди великих учений, ставших выдающимися приобретениями интеллектуальной биографии человечества, диалектический идеализм Гегеля занимает особое место. Он представляет собой, по известному определению Энгельса, «величественный итог всего предыдущего развития философии» [1]. Разумеется, каждый великий философ подытоживает, намеренно или ненамеренно, предшествующее философское развитие. Однако эта констатация не должна затушевывать особенной, по существу, уникальной роли Гегеля в истории домарксистской философии. Гегель является не только первым, но и единственным домарксовским мыслителем, который занимался специальным и систематическим исследованием истории философии и считал это исследование необходимым (если не единственно возможным) способом разработки новой философской системы. То обстоятельство, что уже до Гегеля издавались различные пособия по истории философии, в данном случае несущественно. Авторы этих курсов не являлись сколько-нибудь заметными философами.

К. Маркс указал, что Гегель «впервые постиг историю философии в целом...» [2]. Он не ограничивался историческим изложением, анализом и критикой различных философских систем, их сравнительной характеристикой и оценкой. Признавая безусловную необходимость скрупулезного исторического анализа фактических данных, доступных исследователю истории философии (ибо «нигде не нужна такая историческая точность, как в истории философии», говорил Гегель) [3], он создал нечто несравненно более значительное — теорию развития философии.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 279.
[2] Там же. Т. 29. С. 447.
[3] *Гегель.* Лекции по истории философии. Ч. 1. Соч. М., 1932. Т. IX. С. 103.

Библиотека "Руниверс"

Если выдающиеся предшественники Гегеля рассматривали свои системы как опровержение всей прежней философии, то Гегель, напротив, считал себя ее продолжателем. Сама возможность такого радикального поворота предполагала новое, диалектическое миропонимание, и в особенности диалектическое истолкование процесса познания. Гегель систематически исследует историческую диалектику истины и заблуждения. Он разрабатывает новое понимание отрицания как позитивного элемента развития. Понятно теперь, почему Энгельс оценивает гегелевские «Лекции по истории философии» как «одно из гениальнейших произведений» [4]. Он, несомненно, имеет в виду диалектическую концепцию развития, впервые примененную Гегелем к истории философии, своеобразие которой, а тем самым и ее отличие от других исторических процессов особенно существенно, поскольку понятие развития в том виде, в каком оно существовало до Гегеля, неприменимо к истории философии.

В. И. Ленин, как известно, обстоятельно изучал «Лекции по истории философии» Гегеля, отмечая присущую ему гениальную глубину критического анализа, вычленяя важные теоретические положения, подлежащие материалистической переработке и подвергая основательной критике идеалистические заблуждения Гегеля, искажения истории и сущности материалистической философии и другие органические пороки его теории (и истории) философского процесса. Особенно высоко оценивал В. И. Ленин гегелевский принцип единства логического и исторического в применении к развитию философии, несмотря на то, что у Гегеля логическое составляет основу исторического, т. е. действительное отношение поставлено на голову. Замечательная ленинская идея о первостепенной необходимости теоретического обобщения, подытоживания истории философии для дальнейшего развития гносеологии марксизма органически связана с материалистическим переосмыслением гегелевского положения об объективной логике историко-философского процесса.

Мы считаем критическое исследование, материалистическую переработку гегелевской теории историко-философского процесса весьма актуальной задачей, продолжением дела, которым занимался В. И. Ленин, выполнением одного из его заветов. Советские философы немало уже сделали в этой области [5]. И совершенно правильно подчеркивает акад. П. Н. Федосеев: «В настоящее время все заметнее проявляется переход от преимущественно описательной стадии историко-философской науки к аналитическому выявлению логики развития философской мысли» [6]. Эта тенденция — несомненное свидетельство научной зрелости марксистско-ленинской историко-философской науки.

---

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 38. С. 177.

[5] Укажем, в частности, на некоторые опубликованные за последнее десятилетие монографии: *Бабушкин В. У.* О природе философского знания. М., 1979; *Богданов Б. В.* Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970; *Брутян Г. А.* Очерки по анализу философского знания. Ереван, 1979; *Иовчук М. Т.* Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1970; *Кедров Б. М.* Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1976; *Потемкин А. В.* О специфике философского знания. Ростов н/Д, 1970; *Яковлев М. В.* Марксизм и современная буржуазная история философии. М., 1964. Автору этой статьи также принадлежит ряд монографических исследований по данному кругу вопросов.

[6] *Федосеев П. Н.* Коммунизм и философия. М., 1971. С. 118—119.

Библиотека "Руниверс"

Актуальность поставленной Лениным исследовательской задачи становится еще более очевидной в условиях современной идеологической борьбы, которая выдвигает на первый план именно мировоззренческие проблемы. Буржуазные философы наших дней являются, как правило, противниками историзма. Они обычно уже не ограничиваются утверждением, что существование истории философии отнюдь не предполагает ее развития. Они идут гораздо дальше, как это делает, например, М. Алкье, который в дискуссии, организованной французским философским обществом на тему «Куда идет философия в своей истории?», безапелляционно провозгласил: «Слова „история“ и „философия“ абсолютно антитетичны. Я полагаю, что нет истории философии, но есть философия» [7].

Приведенное высказывание, несмотря на всю его недвусмысленность, нуждается в пояснении. У философии, как полагает Алкье, нет прошлого, так как все философы всех эпох пребывают с нами и останутся с нашими потомками. История, с этой точки зрения, относится лишь к историческому бытию философов, но не к их непреходящим идеям. Такого рода представления в духе обновленного платонизма, противопоставляющего вечные идеи преходящим вещам, разделяются значительной частью современных идеалистов-историков философии. В. ван Дюрен полагает, что понятия живого и мертвого лишь вследствие семантического недоразумения применяются к философским системам, к какой бы эпохе они ни принадлежали. «Первый, подлежащий осмыслению вопрос, — пишет сей идеалист, — есть вопрос о том, можно ли говорить о мертвой философии или же о философии живой. Не является ли несомненным, что жить — это нечто совсем иное, чем философствовать, и что нельзя пользоваться категориями жизни для описания философии? С таким же основанием можно было бы говорить о желтой или квадратной философии» [8].

В. ван Дюрен обосновывает плюралистический тезис о принципиальной равноценности всех обладающих действительной оригинальностью философских систем, проистекающей якобы из атрибутивно присущей им уникальности. Эта концепция субъективистски-релятивистского толка основывается на теории французского историка философии М. Геру [9].

М. Геру и его многочисленные сторонники ополчаются на гегелевскую теорию историко-философского процесса, сильнейшей стороной которой является идея противоречивого, диалектического единства различных философских учений и принцип прогрессивного развития философии. Согласно Ф. Бруннеру, пропагандирующему теорию Геру, историко-философское учение Гегеля представляет собой «деспотическое решение проблемы плюрализма философии», так как Гегель решительно отвергает попытки увековечить, возвести в абсолют существование множества различных философий, видя в них лишь исторически определенные ступени развивающегося философского знания. По Бруннеру же, история философии призвана отбросить «фикцию прогресса» и оценивать каждую философскую систему

---

[7] См.: Bulletin de la Société française de philosophie. 1973. N 1. P. 24.

[8] *Dooren W.* van. Philosophie et vie // Hegel. L'Esprit objectif. L'unité de l'histoire. Actes de III^{ème} Congrès International de l'association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel. Lille, 1970. P. 329.

[9] Études sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult. P., 1964.

2 Заказ № 1439

Библиотека "Руниверс"

«как платоновскую идею, которая есть не копия реальности, а конституирующий ее принцип» [10].

Западногерманский сторонник М. Геру Г. Шмитц, ссылаясь на платоновское понимание познания как воспоминания о трансцендентном мире, в котором будто бы пребывала человеческая душа до ее воплощения в тело, утверждает, что философия и есть не что иное, как попытка души, преодолев оковы телесности, хотя бы мысленно возвратиться в мир абсолютного. А так как разные человеческие души в неравной степени были причастны к миру Истины, Добра, Красоты, то и их память по-разному запечатлела многообразие абсолютного. Отсюда и множество философских систем, а также и неустранимые противоречия между ними. Задача историка философии заключается в том, чтобы «раскрыть во *множественности систем* неизбежную судьбу философской памяти, которая возвышается до методической рациональности» [11]. Это значит, что философия пытается постигнуть разрозненные, искаженные чувственными восприятиями посюсторонней реальности фрагменты воспоминаний о трансцендентном мире. Задача философии, полагает Шмитц, принципиально неразрешима, и этим оправдано существование множества философских систем, которое Гегель считал исторически преходящим именно благодаря развитию философии, интегрирующему все ее достижения.

Самое поразительное в этом ретроградном походе против гегелевской философии истории философии заключается в том, что современные идеалисты, третируя наиболее сильные стороны гегелевской теории историко-философского процесса, некритически усваивают, а иной раз и просто пересказывают слабые, ненаучные, иногда даже реакционные идеи Гегеля. Ведь этот величайший представитель идеализма сплошь и рядом, подобно современным, не помнящим родства его ниспровергателям, обожествлял философию, ставя тем самым под вопрос ее действительное развитие как процесс, совершающийся в реальной, эмпирически фиксируемой истории человечества, а не в лоне «абсолютного духа». Не случайно поэтому перед Гегелем вставали такие вопросы, которые в ином философском контексте были бы просто лишены смысла. «...В чем причина того, — вопрошал, например, Гегель, — что философия выступает как развитие во времени и имеет историю» [12].

Таким образом, вскрывая несостоятельность современной идеалистической критики философии Гегеля (и его истории философии), не следует, конечно, упускать из виду его идеализма, который деформирует, нередко даже сводит на нет выдающиеся достижения диалектической интерпретации историко-философского процесса. И задача исследователя-марксиста состоит не просто в том, чтобы отсеять заблуждения, разграничить истинное и ложное. Диалектика истины и заблуждения, постижение которой составляет бесспорную заслугу Гегеля, означает в данном случае также и то, что истины, открытые абсолютным идеализмом, высказывались неадекватным образом, что они превращались в заблуждения и вследствие этого мистифицировали действительные истины.

---

[10] Ibid. P. 200.
[11] *Schmitz H.* System der Philosophie. Bonn, 1964. Bd. 1. S. 66.
[12] *Гегель.* Соч. М., 1930. Т. IX. С. 36.

Библиотека "Руниверс"

Диалектический идеализм, т. е. сочетание научного воззрения с воззрением в принципе ненаучным, является парадоксом всемирно-исторического масштаба, совершенно небывалым по своим параметрам взаимопроникновением истинного и ложного, подлинного и мнимого, сущности и видимости. Историческая неизбежность этой амальгамы противоположностей (не только относительных) представляется нам очевидной. Диалектика, как наиболее полное и всестороннее учение о развитии, не могла, конечно, сложиться на адекватной ее действительному содержанию основе в эпоху недостаточного развития научного знания, в рамках буржуазной идеологии с ее неизбежными иллюзиями, предрассудками и догмами. Отсюда и противоречие между системой и методом Гегеля, противоречие, которое отнюдь не исключает их единства. Именно поэтому, как отмечал Энгельс, не только в системе Гегеля, но и в его методе «господствует то же самое извращение всех действительных связей, как и во всех прочих разветвлениях его системы»[13]. И все это, конечно, выявляется в историко-философском учении Гегеля. Оно теоретически подытоживает реальный историко-философский процесс, но, поскольку это идеалистическое подытоживание, которое принимает отражение за отражаемый объект, оно оказывается в перманентном конфликте с действительным историко-философским процессом. Поэтому исследование гегелевской истории философии должно быть анализом присущих ей противоречий, образующих внутреннее содержание как теории Гегеля, так и его собственно исторического исследования развития философского знания. Эти противоречия неразрешимы, поскольку они имманентны идеалистическому видению действительности. Но они отражают действительные противоречия, которые находят свое разрешение в реальном мире и правильно отражающей его научно-философской теории, к которой нередко вплотную подходил Гегель. Это — парадоксальные противоречия, смешивающие гениальные прозрения с такого рода утверждениями, которые, по существу, недостойны великого философа.

Без учета парадоксальности противоречий в учении Гегеля всякая оценка его философии оказывается в принципе неправильной, недопустимо односторонней. Классики марксизма постоянно выявляли парадоксы абсолютного идеализма, которые нередко заводят в тупик многих исследователей этой философии. В. И. Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, приводит, например, следующее определение ее предмета: «Логика есть чистая наука, т. е. чистое знание во всем объеме его развития». Оценивая это определение, Ленин выявляет парадоксальное противоречие: «1-ая строка ахинея. 2-ая гениальна»[14]. Это ленинское замечание имеет громадное методологическое значение.

Известно также, что В. И. Ленин в весьма резкой форме критиковал гегелевский анализ философии Эпикура, характеризуя его как «образец извращения и оклеветания материализма идеалистом»[15]. Однако на следующих страницах своего конспекта «Лекций по истории философии» Ленин приводит гегелевскую оценку роли материализма Эпикура для развития эмпирического естествознания, сопровождая ее следующими характеристи-

---

[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 371.
[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 92.
[15] Там же. С. 265.

Библиотека "Руниверс"

ками взглядов Гегеля. «Это почти вплотную подход к диалектическому материализму». И далее: «Гегель о плюсах материализма»[16]. Мы видим, таким образом, что марксистско-ленинское исследование гегелевской философии истории философии, исследование, неразрывно связывающее научную объективность и революционную партийность, должно быть исследованием неизбежных, объективно обусловленных парадоксов этого учения. Именно так изучали Гегеля Маркс, Энгельс, Ленин, работы которых, посвященные гегелевской философии, представляют собой великий образец научно-философского исследования.

История философии Гегеля — органическая составная часть созданной им философской системы. И хотя формально «Лекции по истории философии» являются лишь развитием положений, излагаемых Гегелем в последнем разделе последней части его системы, в «Философии духа», на деле они занимают несравненно более значительное место в системе абсолютного идеализма. Гегелевская история философии, по существу, совпадает по своему предмету с «Наукой логики», с первой и основной частью системы. То, что в логике рассматривается как иерархия генетически связанных друг с другом, развивающихся категорий, в истории философии истолковывается как историческое развитие философских систем, или развивающаяся система философии. Правильно замечает В. В. Соколов: «Осмысление историко-философского процесса стало у него (Гегеля. — *Т. О.*) органической частью собственной философской системы»[17].

Гегель ставит, таким образом, в высшей степени важный вопрос: как относится философия к истории философии, т. е. своему историческому прошлому и его систематическому исследованию? Это отношение, утверждал Гегель, носит закономерный характер, так как логическая структура философского учения воспроизводит в категориальной форме историческое развитие философских систем. Таково, во всяком случае, по убеждению Гегеля, отношение его философской системы к предшествующим системам философии.

Переход от одной философской системы к другой представляет собой не просто смену философских убеждений, а их развитие, прогресс философского знания, благодаря которому отрицание той или иной философии есть вместе с тем критическое усвоение наличного в ней знания. Именно поэтому «Наука логики», являющаяся, по Гегелю, диалектически понятой онтологией, теоретически интегрирует исторические ступени философского развития как основные категории системы абсолютного идеализма. Гегель утверждал, что историческая последовательность философских систем и последовательность категорий в системе диалектической логики в основном совпадают. «Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логически поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение истори-

---

[16] Там же. С. 268.
[17] *Соколов В. В.* Историко-философская концепция Гегеля // Философия Гегеля и современность. М., 1973. С. 255.

Библиотека "Руниверс"

ческих явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы»[18].

Мы видим, что Гегель прежде всего выступал против господствовавшего в его эпоху метафизического воззрения, согласно которому история философии — беспорядочное нагромождение учений, анархия философских систем, война всех против всех. Это убеждение фактически сохранилось и в современной буржуазной историко-философской науке, которая также утверждает, что философские системы существуют безотносительно друг к другу, однако видит в этом превосходство философии над другими формами знания. Философии-де представляют собой самодовлеющие системы, уникальные по своему происхождению и содержанию. Гегель же, напротив, стремился понять множество философий в их единстве, т. е. в конечном счете как философию, проходящую различные фазы своего исторического развития. При этом он разграничивает логический и собственно исторический метод исследования историко-философского процесса, обосновывает их диалектическое тождество, заключающее в себе существенное различие. Логическое, по Гегелю, первично, историческое есть его производное. Следствия этой идеалистической редукции бытия к мышлению, исторического к логическому парадоксальны: реальное множество философских учений превращается в видимость, их прогрессирующая дивергенция, радикальная поляризация на взаимоисключающие — материалистическое и идеалистическое — направления, по существу, игнорируются.

Абсолютный идеализм означает отрицание реальной возможности всякой иной философии, кроме идеалистической. Существование материалистической философии является для Гегеля не столько фактом, сколько видимостью факта. Это парадоксальное убеждение, естественно, вступает в конфликт с реалиями историко-философского процесса. Исключить материализм из истории философии невозможно. И вот Гегель интерпретирует одни материалистические учения как, в сущности, идеалистические, другие же просто третирует как якобы не возвышающиеся над уровнем обыденного, т. е. нефилософского сознания.

Гегель воюет с материализмом, признавая тем самым его существование, но он не желает видеть борьбы между материализмом и идеализмом в истории философии. Сводя развитие философии к развитию идеализма, Гегель вопреки диалектике в значительной степени унифицирует историко-философский процесс. Различия между философскими учениями, несомненно существенные, подавляются сущностным тождеством философского знания. Гегелевский панлогизм в качестве основы теории историко-философского процесса в конечном итоге ведет к исключению борьбы противоположностей из философского развития. «Главная ошибка Гегеля, — пишет Маркс, — заключается в том, что он *противоречие явления* понимает как *единство в сущности, в идее,* между тем, как указанное противоречие имеет, конечно, своей сущностью нечто более глубокое, а именно — *существенное противоречие*»[19].

Иными словами, единство противоположностей более существенно, по Гегелю, чем противоречие, борьба между ними. Достаточно пред-

---

[18] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 34.
[19] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 324.

Библиотека "Руниверс"

ставить себе, что этот принцип применяется к противоположности нового и старого, истинного и ложного, чтобы стала очевидной его несостоятельность. Примат тождества над различием ведет к недооценке изменения, развития. И Гегель, например, утверждает, что философская истина «не может подвергаться изменению» [20], что «сущность философии всегда остается одной и той же. . .» [21]. В чем же тогда заключается развитие философии? По Гегелю, это — саморазвитие понятия, совершающееся прежде всего в лоне «абсолютного духа». Однако поскольку философия, во всяком случае непосредственно, существует как человеческая деятельность, ее развитие есть постижение философами «абсолютного духа». Это земная, эмпирически фиксируемая история философии, которую следует понимать как отчуждение «абсолютного духа» и преодоление этого отчуждения благодаря возвышению философского знания до абсолютного идеализма. Отношение между «абсолютным духом» и человечеством характеризуется как тождество-различие. Остается, однако, неясным, какому из моментов диалектического тождества принадлежит приоритет в этом отношении сверхчеловеческого и человеческого. В одних случаях Гегель настойчиво подчеркивает момент тождества, вследствие чего его рассуждения о божественности философского сознания и даже о существовании божественного приобретают явно экзотерический характер. В других случаях Гегель, напротив, настаивает на том, что «все существующее истинно лишь постольку, поскольку оно есть некое существование идеи» [22], интерпретируя философию как осознание субстанциальности «абсолютной идеи».

Итак, выявление относительной противоположности логического и исторического, исследование их противоречивого единства и его специфического выражения в развитии философского знания — все эти гениальные прозрения Гегеля, поскольку они осознаются и интерпретируются идеалистически, оказываются отрицанием диалектики логического и исторического. Ее место занимает метафизическое противопоставление онтологического (сверхчеловеческого) и исторического, гносеологического существования философии. Антитеза логического (панлогического) и исторического пронизывает все гегелевское историко-философское учение, которое в принципе невозможно понять без учета этого противопоставления, коренящегося в исходных положениях абсолютного идеализма. Историко-философский процесс имеет, согласно гегелевской теории, два фундаментально разнящихся измерения. С одной стороны, философия существует и развивается как духовная культура человечества. Она разрабатывается философами, индивидами, деятельность которых обусловлена исторически определенными обстоятельствами данной эпохи, страны, нации и т. п. В этом смысле философия совершенно тождественна со своей эпохой [23] и полностью разделяет ее историческую ограниченность. Мысль эта иной раз настолько заостряется Гегелем, что становится вообще непонятным, как это философские учения, порожденные определенной исторической ситуацией, сохраняют свое значение и влияние и в последующие эпохи.

С другой стороны, философия существует как абсолютное мышление, субстанция-субъект, божественная самость, в которой изначально уже осущест-

---

[20] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 13.
[21] Там же. Т. X. С. 133.
[22] Там же. Т. XII. С. 114.
[23] Там же. Т. IX. С. 53.

Библиотека "Руниверс"

влено все, что надлежит сделать человечеству. В этом своем качестве философия противостоит миру, не знает истории, развития. И философские системы, понимаемые как определения, ипостаси «абсолютного духа», также должны быть признаны абсолютными, по меньшей мере в границах, образующих содержание их принципов, и в выводах, которые из этих принципов следуют. Но в таком случае нельзя избежать выводов, роднящих Гегеля с его современными ниспровергателями, о которых уже говорилось выше. Каждая система философии, писал Гегель, существовала и еще теперь продолжает необходимо существовать: «. . .ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого» [24]. Нетрудно понять, что это целое есть не что иное, как «абсолютный дух», каждое определение которого самоценно, абсолютно, непреходяще. Такое истолкование историко-философского процесса может быть определено как метафизика, онтология истории философии.

Следует все же подчеркнуть, что Гегель не удовлетворялся одним лишь противопоставлением онтологического и исторического измерений историко-философского процесса. Свою задачу он видел также в том, чтобы преодолеть, подвергнуть диалектическому отрицанию это чреватое дуализмом противополагание, угрожающее самим основам диалектического миропонимания. Здесь Гегель как бы предвосхищает современный христианский спиритуализм, возвещающий миру, что бог имманентен человечеству, что именно в нем он только и пребывает. Недаром Гегель утверждает, что абсолютный дух «внутри себя бежит от себя», что он находит себя лишь в своем инобытии. И хотя Гегель понимает субстанцию как мышление мышления и этим же определением выражает сущность философии, основоположение абсолютного идеализма провозглашает, что мышление есть бытие, то есть не просто мышление, не чистое мышление и т. д. Но отсюда следует вывод, который и делает Гегель: «. . .чем глубже дух погружается сам в себя, тем интенсивнее становится противоположность, тем шире становится богатство, направленное во вне; глубину мы должны измерять степенью потребности, жажды, с которой дух направляет свои поиски во вне, чтобы найти себя» [25].

Мы видим, таким образом, что и противопоставление онтологического и исторического в истории философии, и «снятие» этого противопоставления неизбежно ведут к явно несовместимым друг с другом характеристикам философии и историко-философского процесса. Между тем некоторые исследователи приводят эти характеристики без учета фактической несовместимости постулируемых Гегелем фундаментальных измерений истории философии. Так, например, часто цитируется следующее весьма важное положение Гегеля: «Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому, если только оно представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкрет-

---

[24] Там же. Т. IX. С. 40. Разъясняя эту мысль в другом месте, Гегель утверждает: «Если справедливо, что все философские системы были опровергнуты, то философское учение не было и не может быть опровергнуто» (*Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. I. С. 218).

[25] Там же. С. 513.

Библиотека "Руниверс"

ное» [26]. Ссылаясь на это положение, следует, однако, поставить вопрос: в какой мере оно характеризует воззрения Гегеля на исторически совершающееся развитие философии. Поскольку речь идет о последнем по времени философском учении, кажется само собой разумеющимся, что имеется в виду именно историческое измерение развития философии.Но допущение того, что каждая последующая философская система всегда выше предшествующего ей учения, соответствует лишь логическому порядку определений абсолютного, т. е. явно не соответствует реальному развитию философии. Следовательно, в этом положении Гегеля, к которому он постоянно возвращается в разных контекстах, по существу, смешаны указанные выше аспекты историко-философского процесса, разграничение которых образует основополагающую идею всего гегелевского учения.

Ж. Ипполит, известный французский исследователь философии Гегеля, имея в виду это и другие аналогичные высказывания, упрекает философа в том, что он фактически дискредитирует великие философские учения, истолковывая их как полностью превзойденные. «Порок гегелевской истории философии, которая высказывает претензию на логическое и хронологическое упорядочение философских учений, заключается в том, что она превращает каждую последующую философию в высшее, включающее в себя принцип предшествующей философии и преодолевающее это учение» [27]. Такая оценка гегелевской историко-философской концепции кажется убедительной в свете приведенной выше цитаты из Гегеля. Но Ж. Ипполит явно недооценивает противоположности субстанциального и исторического (по его терминологии, логического и хронологического) аспектов историко-философского процесса, которую столь настойчиво обосновывает Гегель. Между тем обращение к его «Лекциям по истории философии» сразу же убеждает в том, что в своем конкретном исследовании Гегель вовсе не следует принципу, формулировка которого приведена нами выше. Гегель, например, не считает стоицизм, эпикуреизм, скептицизм — учения, завершающие античную философию, высшей ступенью ее развития. Средневековая философия отнюдь не представляется Гегелю более высокой ступенью философского развития, чем предшествующая.

Таким образом, существует несомненное противоречие между теоретическим воспроизведением историко-философского процесса и его собственно историческим исследованием, которое прежде всего предполагает описание и анализ фактов, а затем уже общие выводы. Это противоречие между логическим и историческим выявляется в философии (и истории философии) Гегеля главным образом потому, что его анализ историко-философского процесса явно подчинен обоснованию абсолютного идеализма. Достаточно хотя бы указать на тот факт, что первые древнегреческие философы интерпретируются Гегелем как мыслители, которые исходили «из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие» [28], т. е. в наивной

---

[26] Там же. Т. I. С. 31.
[27] *Hyppolite J.* Etudes sur Marx et Hegel. P., 1955. P. 82.
[28] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 99. Эта оценка ионийской философии несовместима с принципом историзма, обосновываемым Гегелем, который писал: «Мы не должны надеяться, что найдем ответы у древних на вопросы, которые ставятся нашим сознанием, на интересы современного мира...» (Там же. С. 47). Гегель, однако, отступает от формулируемого им методологического императива. Идеалистическая теория раз-

Библиотека "Руниверс"

форме, как полагал Гегель, формулировали отправную посылку его философии. Однако суть дела заключается не в заблуждении Гегеля, не в его попытке ретроспективно исследовать принципы собственного учения, попытке, которая нередко приводила к явной модернизации исторического прошлого философии. Суть дела заключается в том, что логическое движение как отражение, познание исторического процесса по самой природе своей не может быть тождественно объективному историческому развитию. Гегель же отождествлял историческое с логическим, сводил первое ко второму. Между тем конкретное исследование историко-философского процесса, результаты которого излагаются в «Лекциях по истории философии», показывает вопреки онтологическим посылкам абсолютного идеализма необходимость принципиального разграничения мышления и бытия, познания и внешнего мира, логического и исторического. Больше того, это конкретное исследование развития философии нередко вынуждает Гегеля связывать мышление, философское сознание с бытием, исторической действительностью. Так, анализируя стоицизм, Гегель указывает на разложение Римской империи как на эмпирически фиксируемый источник свойственного стоицизму умонастроения. Французское Просвещение Гегель непосредственно связывает с антифеодальным движением, подчеркивая особенно уродливые формы феодального гнета во Франции и оправдывая тем самым выступления просветителей против господствующей религии, церкви, абсолютной монархии. При этом, однако, Гегель отрицает зависимость сознания от общественного бытия, но, подчеркивая их сосуществование, фактически прокладывает путь материалистическому пониманию сознания. Вот, например, одно из таких обобщений Гегеля, которое, вполне укладываясь в систему диалектического идеализма, заключает в себе его потенциальное отрицание: «Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сноровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие»[29]. Такое рассуждение не заключает в себе ни грана материализма, но присущие ему черты исторического реализма явно не согласуются со спекулятивным истолкованием как истории вообще, так и истории философии в частности. Этот исторический реализм выступает у Гегеля и в анализе социальных предпосылок возникновения философии. Он называет среди них общественное разделение труда, возникновение «сословий», т. е. разложение патриархальной родовой общины, обособление человеческой личности, кризис стихийно сложившегося религиозного сознания.

Гегель обосновывал идеалистическое понимание всемирной истории и истории философии; именно последняя представлялась ему важнейшим

вития философии несовместима с последовательным проведением диалектического принципа историзма.

[29] Там же. Т. IX. С. 54.

Библиотека "Руниверс"

содержанием истории человечества. И для решения этой чуждой науке задачи он обращался ко всему многообразию фактов, описываемых исторической наукой, к анализу этих фактов, выявляющему их многообразные связи друг с другом. Однако объективные результаты такого исследования нередко оказывались противостоящими его идеалистическим посылкам. В. И. Ленин писал: «Гегель серьезно „верил“, думал, что материализм как философия невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об *общем*, а общее есть мысль. Здесь он повторял ошибку того самого субъективного идеализма, который он всегда называл „дурным“ идеализмом. Объективный (и еще более абсолютный) идеализм зигзагом (и кувырком) подошел **вплотную** к материализму, частью даже *превратился в него*»[30]. Это положение — один из важнейших выводов из ленинского конспекта «Лекций по истории философии» Гегеля — имеет несомненное ключевое значение для позитивного истолкования противоречий гегелевской философии истории философии.

«Наука логики» Гегеля теоретически воспроизводит историческое развитие философии. Не значит ли это, что система Гегеля есть не что иное, как подытоживание исследования историко-философского процесса? Но для такого подытоживания необходимо в качестве руководящей нити определенное понимание философии, в известной мере, предваряющее итоги последующего исследования. Ясно, что это понимание философии не может быть результатом подытоживания истории философии, если даже оно его подтверждает. Следовательно, сам вопрос — что чему предшествует, — система Гегеля его историко-философскому исследованию или наоборот? — есть упрощенная постановка проблемы.

Наивно полагать, что Гегель сначала изучил историко-философский процесс, а затем, подытожив эту работу, изложил свою философскую систему. Безосновательно и противоположное допущение: создав философскую систему, Гегель распространил иерархию ее категорий на предшествующее философское развитие. Такая «реконструкция» несовместима с образом гениального мыслителя.

Факты интеллектуальной биографии Гегеля показывают, что на самом деле имело место нечто третье, характеризующее не готовый результат, а процесс становления. Создавая свою систему, Гегель идеалистически переосмысливал спинозизм и непосредственно опирался на Канта, Шеллинга и в особенности Фихте. Разработка системы была делом почти двух десятилетий, в течение которых Гегель постоянно обращался к истории философии. Таким образом, создание собственной системы и критическое осмысление историко-философского процесса составляли единый процесс становления абсолютного идеализма. Что же касается основного историко-философского труда Гегеля — «Лекций по истории философии», — они относятся к периоду, когда работа над системой была завершена, так что именно она и послужила основой изложения истории философии. Последнее, как и любое изложение результатов исследования вообще, существенно отличалось от предшествующего исследования, конечные результаты которого, естественно, не могут быть известны заранее.

Гегель, несомненно, был убежден в том, что его система — един-

---

[30] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 250.

Библиотека "Руниверс"

ственно возможный вывод из всей истории философии. Это убеждение обычно характеризуется как сведе́ние Гегелем всей истории философии к истории его собственной философии. С такой характеристикой нельзя согласиться, ибо она подменяет критику гегелевской теории историко-философского процесса ее карикатурным изображением. С точки зрения Гегеля, не только его философия, но и каждая новая ступень в поступательном развитии философского знания вообще, заключает в себе в снятом виде предшествующие ступени и является поэтому итогом, критическим синтезом достигнутого. Гегель осуждает философов, которые, претендуя на создание новой системы взглядов, отметают прошлое философии, третируют своих предшественников, дискредитируя тем самым, философию вообще. Между тем создателю новой философской системы, «собственно, принадлежит только тот способ, каким он их (предшествующие системы. — *Т. О.*) развивает»[31]. И разве не следует из этого, вопрошает Гегель, полемически заостряя вопрос, что «систематический прогресс в философии состоит не в чем ином, кроме как в познании того, что уже было высказано»[32]. Гегель, впрочем, далек от недооценки роли великих философов, как и своей собственной роли в истории философии. Но это уже другой вопрос, которого мы коснемся ниже.

Таким образом, Гегель формулирует и систематически развивает принцип единства философии и истории философии. Он доказывает вопреки веками господствовавшей традиции, что философская система соответствует своему понятию лишь в той мере, в какой подытоживает историко-философский процесс, категориально осмысленное содержание которого логически структурируется философской системой. Абстрактному отрицанию предшествующей философии Гегель противопоставил признание объективной необходимости самого содержания философских учений, которое образует не столько личность и индивидуальный характер мыслителя, сколько всеобщее, наличествующее в самой действительности. Поэтому философские учения «тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или в заслугу отдельному индивиду»[33].

Положение Гегеля о единстве философии и истории философии, если отвлечься от идеалистического способа изложения, есть не что иное, как принцип исторической преемственности. В науках о природе и обществе его признание является чем-то само собой разумеющимся. Однако история философии, несмотря на то, что и в ней имеется историческая преемственность, демонстрирует повсеместное его отрицание. И это отрицание не случайно, оно выражает некоторые специфические особенности развития философии, которые были впервые осмыслены Гегелем. Поэтому, когда Гегель провозгласил, что философия развивается подобно науке, т. е. каждое новое учение основывается на предшествующих достижениях философии, включает их в себя, — это казалось явным отрицанием фактического положения дел. Обосновывая принцип преемственности в философии, Гегель стремился доказать, что расхождения между

---

[31] *Гегель*. Лекции по истории философии. Кн. 2. Соч. М., 1932. Т. X. С. 133.

[32] *Гегель*. Рецензия на третий том сочинений Ф. Якоби. См.: *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke. Stuttgart, 1927. Bd. VI. S. 319.

[33] *Гегель*. Лекции по истории философии. Кн. 1. Соч. М., 1932. Т. IX. С. 9.

Библиотека "Руниверс"

философскими системами обусловлены не столько их основным содержанием, сколько способами его выражения. Философы заблуждаются, поскольку они универсализируют то определение «абсолютного духа», которое они разрабатывают, упуская из виду многообразие определений абсолютного и отрицая другие системы, в которых находят свое выражение иные его определения. По существу же все философские системы представляют собой самоопределения «абсолютного духа», и это-то и обусловливает их принципиальное единство.

С другой стороны, Гегель вопреки обычным для него утверждениям о сущностном тождестве всех философских систем далеко не отождествляет историю философии с историей наук. В истории наук, по его мнению, «большая и даже, может быть, бóльшая часть их содержания носит характер прочных истин и сохранилась неизменной, и возникшее новое не представляет собою изменения приобретенного раньше, а прирост и умножение его».

Совсем иная картина вырисовывается в истории философии, которая «не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее как зрелище всегда возобновляющихся изменений целого, которые в конечном результате уже... не имеют своей общей связью даже единую цель» [34]. Конечно, в свете современных научных данных гегелевское понимание истории науки как кумулятивного процесса является в значительной мере устаревшим. Однако в данном случае существенно иное: стремление выявить специфику историко-философского процесса, которая была бы затушевана важным, но вместе с тем односторонним утверждением, что философия развивается подобно науке.

Таким образом, Гегель отнюдь не игнорирует всего того, что явно или неявно отличает историко-философский процесс от истории науки: отсутствие общепринятых положений, разделения труда между исследователями, кооперации. Ведь если ограничиться повторением столь излюбленного Гегелем положения, что каждая философская система включает в себя все предшествующие системы, то принцип единства философии и истории философии теряет свой диалектический характер, предполагающий отношение противоположностей. Между тем Гегель понимает отношение преемственности диалектически, как отношение, включающее в себя отрицание, переход на противоположные в известном смысле позиции. Идейное наследие является, конечно, «душой каждого последующего поколения», однако развитие философии преобразует его, в силу чего оно со всеми его «принципами, предрассудками и богатствами... низводится получившим его поколением на ступень предлежащего материала, видоизменяемого духом» [35].

Гегель разграничивает абстрактное отрицание и отрицание конкретное, или отрицание отрицания. И то и другое имеет место в развитии, но лишь конкретное отрицание есть переход к более высокой ступени развития. А это означает, что развитие вообще несводимо к одному только

[34] Там же. С. 17.
[35] Там же.

Библиотека "Руниверс"

прогрессу: оно включает в себя и противостоящий ему процесс, противодействие развитию, его отрицание. Вопреки упрощенному представлению о непосредственном переходе от менее совершенного к более совершенному, от низшего к высшему Гегель характеризует развитие как спиралевидный процесс, предполагающий возрождение существовавшего в прошлом, его преобразование и включение в новую систему элементов. С этой точки зрения историко-философский процесс следует понимать как «ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» [36]. В. И. Ленин, ссылаясь на это положение Гегеля, отмечает: «Очень глубокое верное сравнение!! Каждый оттенок мысли=круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще» [37].

Принципиальное значение гегелевской концепции спиралевидного развития философии состоит в том, что она допускает «ряд процессов развития», между которыми существует отношение зависимости. В конечном итоге развитие оказывается единством многообразия. Монолинейная схема развития, столь характерная для метафизического мышления, рушится. Но вместе с этим оказывается несостоятельным и пресловутое положение Гегеля о том, что каждая философская система включает в себя все предыдущие. Это положение, в сущности, чуждо диалектике; оно порождено метафизической системой, трактующей историко-философский процесс как осуществляющееся посредством истории человечества самосознание «абсолютного духа», определения которого образуют иерархическую гармонию.

Теория историко-философского процесса, соответствующая метафизической философской системе, не терпит драматической, подчас даже трагической борьбы противоположностей, т. е. такой борьбы, в которой добро и зло не просто переходят друг в друга или меняются местами, а противостоят друг другу со всей непримиримостью. У Гегеля, писал Маркс, «*резкость действительных* противоположностей, их превращение в крайности считается чем-то вредным, чему считают нужным по возможности помешать, между тем как это превращение означает не что иное, как их самопознание и в равной мере их пламенное стремление к решающей борьбе» [38]. Это сказано о философии права Гегеля, но вполне относится и к его истории философии.

Таким образом, гениальная идея диалектического единства философии и истории философии, идея, без которой вообще невозможно теоретическое исследование развития философского знания, деформируется метафизической системой Гегеля. Из развития философии исключается факт принципиальной несовместимости определенных философских учений. Материализм вообще не признается подлинной философией, каковой считается лишь идеализм. Противоречия между идеалистическими учениями (достаточно для примера указать на аристотелевскую критику платоновской теории идей,

---

[36] Там же. С. 32.
[37] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 221.
[38] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 322.

Библиотека "Руниверс"

которую В. И. Ленин оценил как критику идеализма вообще) истолковываются как исчезающие в глубинах «абсолютного духа». Разграничивая субъективные интенции философов и объективное содержание их учений (существенность этого разграничения трудно переоценить), Гегель приходит к выводу, что «во все времена существовала только одна философия» [39].

Отвергая метафизическое, абсолютистское противопоставление философских систем друг другу, противопоставление, которому скептицизм придал значение аргумента, якобы опровергающего любое позитивное философское утверждение, Гегель впадает в противоположное заблуждение. Он утверждает, что «ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение» [40]. Парадокс, однако, заключается в том, что в «Лекциях по истории философии» Гегель убедительно опровергает субъективный идеализм, агностицизм, интуитивизм, показывая, что несостоятельным в этих учениях является именно их принцип, а не его абсолютизация. И, несмотря на эту четко выраженную позицию, обусловленную самой определенностью учения Гегеля, его несовместимостью с эклектизмом, констатация существования несовместимых друг с другом учений характеризуется им как «болтовня о различии философских систем» [41]. Этой якобы болтовне противопоставляется спекулятивная трактовка диалектики тождества и различия: в которой примат принадлежит тождеству. Гегель пишет: «Как бы философские системы ни были различны, их различия все же не так велики, как различие, например, между белым и сладким, зеленым и шероховатым; они совпадают друг с другом в том отношении, что все они являются философскими учениями» [42]. Это положение парадоксально, по меньшей мере, в двух отношениях. Во-первых, Гегель не придает существенного значения чувственно воспринимаемым различиям. Во-вторых, признавать, что единство философских учений заключается в том, что все они — философские учения, — значит, придерживаться принципа абстрактного тождества, неудовлетворительность которого была доказана именно Гегелем.

Энгельс указывал, что метафизическая система Гегеля подчиняет себе его диалектический метод. То же имеет место и в гегелевской теории историко-философского процесса. Уже в «Феноменологии духа» Гегель сформулировал основоположение: результат, к которому приходит философия, есть ее начало, обогащенное последующим развитием. Конкретизируя там же это положение, он утверждал: субстанция становится субъектом. Этот весьма важный вывод — несомненное достижение диалектического идеализма. Субстанция впервые в истории философии была понята как развивающаяся субстанция; развитие, следовательно, характеризуется как субстанциальный процесс, закономерным результатом которого (разумеется, с материалистической точки зрения) является возникновение жизни, мыслящей материи или человеческого субъекта. Однако в системе Гегеля понятие субстанции-субъекта непосредственно подчинено задаче обоснова-

---

[39] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 518.
[40] Там же. Т. IX. С. 40.
[41] Там же. С. 37.
[42] Там же. Т. X. С. 133.

Библиотека "Руниверс"

ния объективного идеализма. Становление субстанции субъектом возможно, по Гегелю, лишь потому, что она есть в себе, изначально субъект. Субстанция истолковывается тем самым идеалистически. Природа в себе есть духовное, и именно поэтому как материальное бытие она есть производное, отчужденное бытие духа.

Историко-философский процесс изображается Гегелем как постижение духовной сущности существующего сначала в неадекватной, а затем адекватной форме. Первую эпоху философского развития человечества составляет познание субстанциальности сущего как внешней, противостоящей субъекту и господствующей над ним реальности. Однако постижение всеобщности форм субстанциального означает, по Гегелю, постижение духовного, так как всеобщность присуща лишь мышлению. Благодаря этому совершается прорыв из субстанциальности к субъективности, которая осознается как обладание универсальным содержанием. Третья всемирно-историческая эпоха развития философии — постижение субъективного как объективного и объективного как субъективного, познание их внутреннего единства, которое и выражается понятием субстанции-субъекта. Высший результат философии есть, следовательно, возвращение к ее исходному пункту, к понятию субстанции, которая теперь постигнута не просто как абсолютно объективное, а как единство субъекта и объекта. Этим постижением сущности абсолютного заканчивается история философии. «Может казаться, — пишет Гегель, — что это поступательное движение уходит в бесконечность. Однако оно также имеет свою абсолютную цель. . .» [43]. Самопознание «абсолютного духа», по определению, абсолютно. Оно не может оставаться неполным: это несовместимо с понятием божественного. И Гегель, провозглашая развитие абсолютным законом всего существующего, доказывая вопреки своим предшественникам, что философия (а также история философии) есть «развивающаяся система», объявляет свою систему «последней философией», навсегда завершающей философское развитие человечества.

Стоит рассмотреть подробнее гегелевское понятие «последней философии», так как оно указывает на основной источник всех парадоксов историко-философского учения Гегеля: противоречие между его метафизической системой и диалектическим методом. Историко-философский процесс, как уже разъяснялось, имеет по Гегелю, два основных измерения — логическое (или онтологическое) и историческое (временное). «Наука логики» Гегеля изображает развитие философии как логико-онтологический процесс, основные фазы которого никоим образом не разделены временными интервалами, ибо время вообще не есть определение абсолютного, как оно существует в-себе и для-себя. В лоне абсолютного все переходы от одной категории к другой, от низшего к высшему вообще должны быть мыслимы как изначально осуществленные, так как здесь нет истории, развертывающейся во времени. «Осуществление бесконечной цели, — говорит Гегель, характеризуя этот мифический процесс, — состоит поэтому лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена» [44]. То, что для чело-

---

[43] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band. Sämtliche Werke. Stuttgart, 1928. Bd. XVII. S. 64.
[44] *Гегель.* Соч. Т. I. С. 320.

Библиотека "Руниверс"

вечества является задачей, идеалом, долженствованием, считается, таким образом, от века наличествующим в абсолютном, отчуждающем свое бытие в качестве истории, которой еще надлежит превращать сущее в должное. Смысл истории человечества заключается в преодолении противоположности между человеческим и божественным, историческим и вневременным. «Абсолютный дух» осознает себя в человечестве, которое тем самым возвышается до сознания абсолютного. «Борьба конечного самосознания с абсолютным самосознанием, которое казалось первому находящимся вне его, теперь прекращается, — пишет Гегель. — Конечное самосознание перестало быть конечным, и благодаря этому абсолютное самосознание получило, с другой стороны, ту власть, которой ему раньше недоставало. Эту борьбу изображает вся протекшая всемирная история, в особенности история философии» [45].

Понятие «последняя философия» подытоживает с этой точки зрения историко-философский процесс в полном объеме его возможного развития. Гегель, собственно, и претендует на то, что его учение представляет собой синтез всех определений «абсолютного духа». «Каждая ступень имеет в истинной философии свою собственную форму; ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия представляет собой целостность форм» [46].

Идея «последней философии», которая в наше время представляется совершенно несообразной, в общем соответствовала духу господствовавших во времена Гегеля представлений о развитии не только философского, но и научного знания. Это была общая мировоззренческая иллюзия, которую развеяли лишь Маркс и Энгельс. Правда, уже младогегельянцы критиковали гегелевскую концепцию «последней философии». Но они считали свою «философию самосознания» последней философией. Примерно также оценивал свою философскую антропологию Л. Фейербах. Понятие «последней философии» казалось в принципе совпадающим с понятием истинного философского знания, систему которого разрабатывал соответственно собственным убеждениям каждый выдающийся философ.

Парадокс, однако, заключается в том, что Гегель был именно тем философом, который сформулировал и систематически обосновывал замечательное диалектическое положение: истина есть процесс. Это положение Гегель относил не к истинам естествознания, которые казались лишь констатациями данных опыта, сохраняющими неизменное значение, а именно к философским истинам. Что же помешало Гегелю исторически подойти к своей собственной системе? Теологические интенции абсолютного идеализма? Но они недостаточны для расшифровки всех заблуждений идеализма, тем более диалектического идеализма. Ссылка на психологические мотивы здесь, конечно, неуместна. Совершенно очевидно, что идея «последней философии» абсолютно несостоятельна как отрицание необходимости дальнейшего развития философии, отрицание, мотивируемое убеждением, что отныне философия обрела всю истину и покончила со всеми заблуждениями, как допущение какой бы то ни было системы знания, независимой от последующего развития познания. Истина, поскольку она относится

---

[45] Там же. Т. XI. С. 317.
[46] Там же. С. 513.

Библиотека "Руниверс"

к реальному многообразию явлений, есть развивающееся знание, что, в частности, предполагает переход от незнания к знанию, от одного знания к другому, более глубокому. Что же касается заблуждений, то с ними трудно разделаться раз и навсегда. Неизбежность заблуждений проистекает из противоречий процесса познания, а также из противоречий самой объективной действительности.

Допуская окончательное завершение развития философии (то обстоятельство, что Гегель связывал это со своей собственной системой, не столь уж существенно), великий диалектик изменял тем самым своему диалектическому методу. Чтобы объяснить этот парадокс, по-видимому, необходимо по-иному сформулировать обсуждаемую проблему. Не содержится ли в понятии «последняя философия» (разумеется, не непосредственно, а опосредованным образом) весьма глубокий смысл, который, правда, остался неведом Гегелю? Энгельс ответил на этот вопрос, указав, что «последняя философия» означает в действительности, т. е. объективно, не что иное, как конец философии в старом смысле слова. «Гегелем, — писал Энгельс, — вообще завершается философия, с одной стороны, потому, что его система представляет собой величественный итог всего предыдущего развития философии, а с другой — потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из этого лабиринта систем к действительному положительному познанию мира» [47].

Гегель, таким образом, если не возвестил, то, во всяком случае, бессознательно показал самим содержанием своей системы как фактом, из которого следуют определенные выводы, необходимость перехода от плюрализма философских систем и системок к научной философии, не только завершающей предшествующее развитие, но и образующей начало новой эры в философии. Философия, ставшая наукой (наукой sui generis), развивается подобно всем другим наукам, которые характеризуются некоторым единством предмета, проблематики, согласием исследователей относительно значительной части результатов исследовательского поиска, что отнюдь не исключает расхождений по многим другим проблемам, борьбы мнений, конфронтации взаимоисключающих концепций и т. д. Поэтому-то развитие философии, ставшей научно-философским мировоззрением, не есть переход от одной философии к другой. Это — органическое развитие на собственной теоретической основе, т. е. обогащение имеющегося содержания новыми выводами, отрицание положений, оказавшихся неправильными, недостаточными, односторонними, и замена их более правильными, глубже отражающими те формы всеобщности, которые раньше постигались абстрактно, неадекватным образом.

Теперь мы хотели бы рассмотреть положение Гегеля о единстве философии и истории философии в некоторых других, также весьма существенных аспектах. Как ни велико значение философского наследия для последующего развития философии, оно образует лишь один из источников ее развития. Эта, казалось бы, сама собой разумеющаяся истина не укладывается в прокрустово ложе панлогической системы. Между тем прогресс в науках о природе и обществе отнюдь не предопределен их предшествующими достижениями. И это в большей мере относится к философии, которая представляет

---

[47] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 278—279.

Библиотека "Руниверс"

собой не только специфическое исследование, но и идеологическую форму отражения общественного бытия.

Величайшим заблуждением Гегеля была идея саморазвития философии, неотделимая от истолкования мышления как субстанции-субъекта, от возведения логического следования в абсолютный онтологический закон, согласно которому «вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей a priori»[48]. Это означает, что философия как самосознание абсолютного, которое считается к тому же абсолютно свободным, сама полагает собственное развитие. Подлинной движущей силой этого развития оказывается, по Гегелю, чистое мышление, якобы свободное от своей антропологической ограниченности, которая делает его конечным, рассудочным, нуждающимся во внешнем предмете. Именно в противовес Гегелю Энгельс, характеризуя философию Нового времени, разъясняет: «Однако в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности»[49].

Следует, впрочем, признать, что и в системе Гегеля принципу самодвижения мышления противостоит принцип опосредованности духовного материальным. Гегель полагал, что «истинное обладает существованием и истинностью лишь в своей развернутости во внешнюю реальность»[50]. Основоположение абсолютного идеализма, которое гласит, что мышление есть бытие, а последнее есть мышление, представляет собой именно принцип опосредования, составляющий внутреннюю сущность всех процессов. А сама сущность определяется Гегелем именно как опосредованное (рефлективное) отношение. Но в таком случае и философия не может быть понята лишь как мышление о мышлении. И, конечно, не случайно философия определяется Гегелем как эпоха, постигаемая мышлением. Отсюда следует, что по своему содержанию философия обусловлена отнюдь не «абсолютным духом», а его инобытием. В «Лекциях по истории философии» Гегель показывает, что не чистое мышление, а исторически определенная социальная реальность породила философию софистов, так же как и учение выступивших против них Сократа и Платона. В этой связи Гегель говорит о «внутреннем духе» исторических событий, эпохи, народа и т. д. В. И. Ленин отмечает, что эти положения заключают в себе идеалистическое, мистическое, но очень глубокое указание на исторические причины событий.

Это высказывание Ленина относится к гегелевской философии истории, но оно действительно и для его истории философии, в которой парадоксальным образом сочетается утверждение о чистом мышлении как движущей силе философского развития с признанием действительных исторических обстоятельств, которые осмысливаются философией и формируют ее социальный пафос. И все же в конечном итоге исторические эпохи, обусловливающие философское сознание, редуцируются к логическим самоопределениям

---

[48] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 40.
[49] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т 21. С. 285.
[50] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 156.

Библиотека "Руниверс"

«абсолютного духа». Поэтому даже утверждая, что философия «совершенно тождественна со своей эпохой», Гегель истолковывает этот тезис также и в том смысле, что именно философия есть субстанциальная сущность каждой исторической эпохи. Всемирная история трансформируется в историю философии.

Идеализм не допускает признания того, что «важнейшее прямое действие на философию, — как отмечал Энгельс, — оказывают политические, юридические, моральные отражения» [51]. Место философии в системе форм общественного сознания в значительной степени обусловлено воздействием нефилософских форм отражения общественного бытия. Между тем гениальный диалектик Гегель оказался неспособным постигнуть относительность противоположности между философским и нефилософским сознанием (и знанием). Абсолютизация философии, характеризующая панлогизм Гегеля, радикализирует традиционное противопоставление философии нефилософскому исследованию, с одной стороны, и практике — с другой.

Однако Гегель не только абсолютный идеалист, но и исследователь фактической истории человечества. Его интересуют всемирно-исторические события и сами по себе, безотносительно к истории философии. В своих экономических воззрениях он в п о л н е на уровне английской классической политической экономии. Философия права Гегеля, нередко односторонне оцениваемая в некоторых марксистских исследованиях, характеризуется Марксом как выдающееся достижение в специальной области теории права.

Гегелевская «Энциклопедия философских наук» — действительно энциклопедическое обобщение громадной совокупности научных знаний и исторического опыта тогдашней эпохи. И все это, конечно, не может не получить своего отражения в историко-философском учении Гегеля. Спекулятивная формула о саморазвитии философии явно не отражает того многообразия фактов, которое составляет предмет основательного исследования. Сколь ни существенно критическое обобщение истории философии для ее дальнейшего развития, оно, конечно, не может заменить мировоззренческого осмысления достижений фундаментальных наук, открытия которых нередко являются вызовом не только обыденному сознанию, но и философии. Философское мышление, которое делает своим предметом природу (и ее специальное исследование — естествознание), отнюдь не становится поэтому нефилософским. И Гегель, характеризуя философию Нового времени, признает факт, который не находит удовлетворительного объяснения в системе абсолютного идеализма: «Без самостоятельной разработки опытных наук философия не могла бы уйти дальше, чем у древних философов» [52]. Естествознание, таким образом, de facto признано одним из источников поступательного развития философского знания. Необходимость возникновения и развития самостоятельных, «свободных от философии» (выражение Гегеля) естественных наук также не вызывает сомнения. Естествознание предполагает эмпирическое, основанное на скрупулезном методическом наблюдении исследование. Гегель готов признать необходимость и этой гносеологической установки, несмотря на то, что ее последовательное проведение оказывается призна-

---

[51] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 420.
[52] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 220.

Библиотека "Руниверс"

нием материализма. «В эмпиризме, — замечает Гегель, — заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в действительности и наличествовать для восприятия»[53].

Разумеется, Гегель не может и не хочет включить этот «великий принцип» в свою систему, как не может (и не хочет) признать великое познавательное значение чувственного отражения внешнего мира. Абсолютный идеализм несовместим с рациональным пониманием диалектики перехода от чувственности к мышлению, от эмпирического знания к теоретическому. Этот диалектический скачок представлялся великому диалектику явной недооценкой мышления, в особенности теоретического, которое постигает то, что недоступно чувственным восприятиям.

Однако реальная историческая ситуация, в рамках которой Гегель возродил и поднял до уровня диалектического идеализма метафизические системы XVII в. характеризуется именно выдающимися достижениями наук о природе. Эти достижения нельзя считать результатом диалектических обобщений, для которых еще не было ни условий, ни материала. Естествоиспытатели разлагали целое на части, изучая порознь отдельные явления, вычленяя их из общей связи с целью изучения отдельного, особенного в чистом виде. Все это не укладывалось в идеалистическую систему Гегеля, не согласовывалось с его диалектикой, которой явно не хватает осознания значимости единичного, отдельного. Единичное, отдельное признается абсолютным идеализмом лишь как отчуждение всеобщего, которое истолковывается как понятие, мышление. Всеобщее, по учению Гегеля, не может быть материальным. И Гегель нередко с раздражением говорит об исследованиях естествоиспытателей-эмпириков, явно не понимая их значения для развития теоретического естествознания. Тем не менее он не мог не признать, что философия природы опирается на достижения естествознания. Он признает значение атомистики как учения, которое видит основание природы в ней самой. Не разделяя вытекающих из атомистики материалистических выводов, Гегель тем не менее видит заключающуюся в ней истину, поскольку и с его, противоположной материалистическому миропониманию, точки зрения, основание природного должно быть понято как внутренняя сущность природы. Но это как раз и означает, что естествознание, собственно, потому и называется естествознанием, что оно объясняет явления природы естественными причинами, отклоняя ссылки на сверхъестественное (сверхприродное) как не соответствующие понятию науки.

Итак, одним из наиболее разительных парадоксов гегелевского идеалистического истолкования историко-философского процесса является тот несомненный, по нашему убеждению, факт, что оно заключает в себе, правда, в скрытой, неразвитий форме, свое собственное отрицание.

Гегель утверждает, что «абсолютный дух», поскольку он осознает самого себя и является тем самым абсолютным субъектом (вспомним наукоучение Фихте), есть не что иное, как наука. «Лишь в науке он («абсолютный дух». — *Т. О.*) знает о себе как об абсолютном духе, и единственно только это значение, дух, есть его истинное существование»[54]. Назвать науку единст-

---

[53] *Гегель.* Соч. Т. I. С. 79.
[54] *Гегель.* Соч. Т. XI. С. 518.

Библиотека "Руниверс"

венно истинной формой существования абсолютного не так уж мало для убежденного идеалиста! Ведь если «абсолютный дух» поистине существует лишь в науке, т. е. в деяниях человечества, то не совпадает ли это спекулятивно-идеалистическое понятие с понятием человечества в полном объеме его возможного исторического развития? Маркс, как известно, указывал, что «абсолютный дух» в философии Гегеля есть не что иное, как метафизически переряженный «*действительный человек* и действительный *человеческий род*»[55].

Формами существования «абсолютного духа» являются искусство, религия, философия. Где же в таком случае наука? Она включена в философию в качестве философии природы, философии права и т. д. Наука трактуется как высшее, аутентичное самосознание абсолютного, но лишь постольку, поскольку науки редуцированы к философии. Пафос научности, которым проникнута философия Гегеля, оказывается в конечном счете противопоставлением идеалистического философствования реально существующему научному знанию, противопоставлением закрытой философской системы специальным наукам, открытым для нового знания. Гегель был убежден в том, что «все, что в каком-нибудь знании и в какой-нибудь науке считается истиной и по содержанию может быть достойно этого имени только тогда, когда оно порождено философией»[56]. Такое убеждение предполагает особое, мистифицирующее факты понимание истины, согласно которому последняя вообще относится не к фактам, а к понятиям.

Научное знание, несомненно, ограниченное, по меньшей мере, уровнем своего развития, интерпретируется Гегелем как несовершенная форма науки, а спекулятивный идеализм — как диалектическое мышление, разлагающее метафизические, застывшие, привычные понятия, превозносится как подлинная наука. Действительные науки с этой точки зрения никогда не становятся вполне соответствующими своему понятию. Гегель подвергает содержательной критике методологическую ограниченность тогдашнего естествознания — эмпиризм, механистическое мировоззрение, метафизический способ мышления, — изображая исторически преходящие черты наук о природе как имманентные их сущности. Ведь естествознание занимается, по мнению Гегеля, исследованием отчужденной реальности, которую оно принимает за подлинное бытие. Иными словами, главное, что не приемлет Гегель в естествознании, — его неискоренимо материалистическую «тенденциозность». Поэтому гегелевская теория историко-философского процесса, несмотря на свои, порой весьма существенные оговорки, фактически трактует развитие философии как совершающееся в основном безотносительно к истории естествознания.

«Абсолютный дух» — главный персонаж гегелевской истории философии. Это мистифицированное понятие человечества включает в себя и теологические постулаты. Гегель нисколько не затушевывает этого обстоятельства, напротив, он всячески выпячивает его, возможно, как свидетельство известного рода лояльности абсолютного идеализма. Он не останавливается даже перед утверждением, что разум, выявляющийся в ходе развития философии, есть не просто человеческий, а божественный разум. Осознание

---

[55] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 154.
[56] *Гегель.* Соч. Т. IV. С. 37.

Библиотека "Руниверс"

этого, говорит Гегель, есть «не что иное, как вера в провидение, принявшее иной вид», и эта-то вера «единственно только и придает истории философии подлинный интерес»[57]. Такого рода утверждения встречаются у Гегеля на каждом шагу. Их, пожалуй, так много, что это начинает вызывать подозрения. Не следует поэтому ограничиваться одной лишь констатацией достаточно очевидного. Важно подчеркнуть другое: философия, по Гегелю, настолько же выше религии, насколько теоретическое мышление превосходит чувственные представления. Гегель, правда, оговаривается, вернее, оправдывается: философия-де отличается от религии только по форме, т. е. она выражает истинное содержание посредством понятия. Это «только» в высшей степени примечательно, так как, по Гегелю, специфика философии заключается в тождестве формы и содержания. Следовательно, там, где имеется отличие по форме, налицо и иное содержание. Гегель, разумеется, не делает в данном случае всех выводов, несмотря на то, что в «Науке логики» он недвусмысленно заявляет, что форма есть содержание, переходящее в форму, а содержание — форма, переходящая в содержание. Тем не менее «Лекции по истории философии» вполне разъясняют, что философия лишь постольку является философией, поскольку она размежевывается с религиозным сознанием. В одном месте философ даже бросает вызов теологам: «Мы не должны делать вид, что намерены оставить религию неприкосновенной. Этот ложный вид есть не что иное, как желание скрыть, что философия выступает против религии»[58]. Если здесь Гегель противопоставляет философию религии, то в других случаях он сближает их вплоть до отождествления. Так, в «Философии религии» провозглашается, что «философия тождественна с религией»[59]. Разумеется, это не согласуется с содержанием его энциклопедии философских наук, в том числе и с содержанием философии религии. Противоречие это тем более парадоксально, что Гегель осуждает схоластику за смешение философии с теологией. Однако в отличие от других парадоксов философии Гегеля это противоречие сравнительно легко разрешается путем разграничения эзотерической и экзотерической сторон его учения. Ведь рассуждения о тождестве философии и религии являются, по существу, вызовом теологии. Философия с этой точки зрения и есть истинная религия. Вопреки буквальному, обманчивому смыслу своих заявлений Гегель обосновывает. . . принципиальную независимость философии от религии. Логика его рассуждений такова: религия не в праве претендовать на то, что она занимается более возвышенным предметом, чем философия. Философия, коль скоро ее высшим предметом является то, чем занимается религия, должна быть поставлена выше последней. Такова оборотная, по меньшей мере, неожиданная сторона хитроумного сближения философии с религией. Неудивительно поэтому, что теологи времен Гегеля видели в его истолковании философии не только чрезмерную претензию философии, но и кощунственное покушение на свои прерогативы.

Подведем основные итоги. Парадоксы гегелевской философии истории философии есть постановка реальных проблем теории историко-философ-

---

[57] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 39.
[58] Там же. С. 63.
[59] *Гегель.* Философия религии. М., 1975. Т. I. С. 220.

Библиотека “Руниверс”

ского процесса. Гегель доказал, что философия не просто имеет историю, философия развивается. Важнейшей тенденцией этого поступательного процесса является становление научной философии.

Идея необходимой связи и противоречивого единства философских учений, диалектическое понимание исторической преемственности, включающей в себя и отношение противоположностей, исследование философских учений как самосознания исторически определенных эпох развития человечества, — все это замечательные прозрения гегелевской теории историко-философского процесса. Но эта теория идеалистически истолковывает закономерности, открытие которых составляет историческую заслугу философа. Онтологическая интерпретация мышления как субстанции-субъекта порождает парадоксальную антитезу субстанциального и исторического измерений историко-философского процесса. Но было бы пагубным заблуждением не видеть рационального зерна этой идеалистической концепции: диалектического разграничения конкретно-исторического и теоретического способов исследования процессов развития.

Парадоксы историко-философского учения Гегеля — отражение противоречия между метафизической системой и диалектическим методом. Негативная сторона этих парадоксов заключается в том, что идеалистическая диалектика нередко деградирует до метафизического способа мышления. Их позитивная сторона определяется тем, что диалектический идеализм Гегеля есть перевернутый, поставленный на голову материализм. Этот беспрецедентный исторический парадокс, разумеется, не осознанный Гегелем, теоретически предопределил основные противоречия его учения и косвенным образом указал пути их действительного разрешения.

К. МАРКС И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКИ

Задача построения истории философии как науки многосторонне решается в нашей литературе последних лет.

Однако отстающим звеном является историография науки истории философии, в частности историография марксистская. Этот пробел следует восполнить, учитывая и тот факт, что буржуазные ученые уже давно решают аналогичную задачу применительно к истории буржуазных концепций.

Изучение марксистской историографии истории философии как науки следует начать с систематического изучения идей Маркса и Энгельса в этой области большим коллективом ученых. Мы же в настоящей статье хотели бы сделать немногое: обратить внимание на некоторые относящиеся к этой области идеи Маркса, а также на разработанные им общие методологические принципы.

К числу идей, высказанных Марксом в молодости, относится идея необходимости создания истории философии как науки и исследования историко-философского процесса на этой основе.

В эпоху молодого Маркса эта идея сама по себе уже не была новой. Попытки такого рода предпринимались с конца XVIII в. и были обусловлены внутренними потребностями развития историографии философии. Стимулировались они также желанием преодолеть ее эмпиризм.

Библиотека "Руниверс"

Историография истории философии имеет своим объектом философские тексты. Каковы цели, формы, способы их исследования? К началу XIX в. ответы на эти вопросы образовали два конфронтирующих направления, существующих и до сих пор, — эмпиризм и историю философии как науку.

Во избежание часто встречающегося недоразумения, замечу, что здесь идет речь об эмпиризме как о методологической позиции, а не как об определенной — эмпирической — стадии работы историка философии, связанной с освоением философских идей.

Разумеется, что их изучение с фактической стороны является предпосылкой всякого историко-философского исследования, и, говоря об этой конфронтации, я не имею в виду, что вне этой эмпирической работы может осуществляться какое бы то ни было конкретное исследование истории философии.

Говоря здесь об эмпиризме, я имею в виду такое методологическое направление, которое, хотя оно непосредственно и отрицает какую-либо методологическую предпосылочность историко-философского исследования, но тем не менее исходит из того, что задача философской историографии — лишь описание, воспроизведение философских идей.

Такому пониманию философской историографии противостоит ее рассмотрение на основе специально разработанной теории. Оно воспроизводит историко-философскую действительность в рамках определенной философской теории, сторонником которой является данный историк философии. Методологический аппарат исследования выступает теперь как часть теории и философская историография, т. е. воспроизведение историко-философского процесса, из эмпирической превращается в научную.

Научная историография несовместима с эмпирической, с методологическим эмпиризмом. Между этими двумя направлениями издавна существовала конфронтация, которая выявила, что эмпирический способ воспроизведения историко-философской деятельности в своем чистом и законченном виде невозможен, а если бы и был возможен, то оказался бы не нужен. Невозможен он потому, что всякий историк философии основывается на категориальном аппарате той или иной философской теории, и потому эмпирик неизбежно изучает прошлые философские теории с позиции современной, т. е. осуществляет запретную, с его точки зрения, интерпретацию. А не нужен потому, что цель описания достигается в максимальной степени тогда, когда оно заменяется самим исследуемым текстом, всегда более адекватным, чем любое изложение. Если бы эмпирик был последователен, то он должен был бы требовать замены функции историка философии функцией публикатора философских текстов.

Спор научной историографии с эмпирической, возникшей в конце XVIII в. на основе интерпретации некоторых идей И. Канта применительно к проблемам философской историографии, особенно обострился в работах последнего представителя немецкого классического идеализма — Гегеля. Его острая, сатирическая критика эмпиризма была особенно плодотворной, поскольку сопровождалась позитивной работой по построению истории философии как науки и исследованию историко-философского процесса на теоретическом уровне.

Следует в самых общих чертах остановиться на этой полемике не только

Библиотека "Руниверс"

потому, что на нее опирается молодой Маркс, но и потому, что критика эмпиризма приобрела в последние десятилетия, да, пожалуй, и вообще в XX в., особую актуальность. Ибо эмпиризм в нашем веке был гальванизирован и отчасти направлен против Гегеля, отчего, впрочем, точность попадания огня гегелевских филиппик против эмпиризма нисколько не утратилась.

«Можно быть . . . знакомым с утверждениями, положениями, мнениями философов, — писал Гегель об эмпирических историях философии, кичившихся своей теоретической беспристрастностью и объективностью, — можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно понимания рассматриваемых положений. Нет поэтому недостатка в многотомных и, если угодно, ученых историях философии, в которых нет познания самого предмета, на изучение которого положено в них столько труда. Авторов таких историй можно сравнить с животными, прослушавшими все звуки музыкального произведения, но до чувства которых не дошло только одно — гармония этих звуков» [1]. Эти эмпирические истории философии представляют философию как «сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи у разных народов и отдельных лиц», и именно они дают основание ко мнению, будто история философии — не более как «галерея нелепиц или, по крайней мере, заблуждений» и «история философии, как рассказ о различных и многообразных мнениях, превращается, таким образом, в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых эрудитов. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает» [2].

В противоположность эмпирической истории философии Гегель доказывал, что поскольку «философия есть объективная наука» [3], то и история философии есть наука о науке и, следовательно, должна иметь свою теорию, основы которой он разработал во «Введении к истории философии», а затем реализовал в материале «Лекций по истории философии».

Справедливости ради следует сказать, что работа Гегеля по созданию теории истории философии была, в сущности, обобщением усилий большой группы немецких ученых, которые с конца XVIII в. напряженно исследовали эту проблематику. Инициатором этого движения был И. Кант. В настоящее время уже довольно детально исследованы не только содержание, но и хронология созидания новой для тех времен отрасли философского знания — истории философии как науки. Гегель не отдал должного этим своим предшественникам, не упомянул в этой связи имен многих из них, а тех, кого упомянул, и даже с известным пиететом, как, например, Вильгельма Готлиба Теннемана, он не представил как авторов теоретических построений в области истории философии. Разумеется, теоретические разработки Гегеля в области истории философии не являлись заимствованием. Концепция Гегеля настолько прокалена в огне собственного теоретического взгляда на философию, — история философии настолько поставлена в зависимость от

---

[1] *Гегель.* Соч. М., 1932. Т. IX. С. 7.
[2] Там же. С. 18.
[3] Там же. С. 19.

Библиотека "Руниверс"

философской теории, что его взгляд на историю философии как науки в высшей степени самобытен. И настолько, что это имело даже и отрицательные следствия, — он многое упустил из достижений своих предшественников, и может быть, было бы лучше, если бы он был более чуток к ним.

Этот краткий экскурс в историю становления истории философии как науки, и в частности в историю того, как критиковалась эмпирическая история философии, имеет прямое отношение к нашей теме. Он показывает, на каких традициях воспитывался молодой Маркс, который, пройдя гегелевскую школу, начал свою самостоятельную творческую работу докторской диссертацией по истории философии.

Наследуя все лучшее, что создали его предшественники, и прежде всего Гегель, Маркс воспринял эту традицию и как критику эмпиризма, и как стремление противопоставить ему теоретический анализ истории философии.

Еще в ранних своих работах, будучи идеалистом-гегельянцем, Маркс высказал глубокие идеи о необходимости создания истории философии как науки. Он выступал против эмпиризма, описательности, считая, что «задача философской историографии заключается не в том, чтобы представить личность философа, хотя бы и духовную. . .» [4].

Философская историография должна не просто описать, а осознать, интерпретировать философскую систему, что, по Марксу, должно осуществляться в двух аспектах — историческом и теоретическом (логическом). Для молодого Маркса нет дилеммы, так заботящей некоторых современных сторонников эмпиризма: историзм или интерпретация (ретроспекция). Перед Марксом стоит проблема соотношения, т. е. сочетания исторической и теоретической интерпретации философских идей.

Для него несомненно, что философская система, особенно «имеющая историческое значение», должна быть понята в связи с историческими условиями своего существования: «при изложении философской системы», писал он, необходимо «привести научное изложение системы в связь с ее историческим существованием» [5]. Но, кроме того, философская система должна быть осознана и логико-теоретически — по своей философской сущности и по связям с другими философскими системами. «Она должна, — писал Маркс, — быть утверждена и как философская связь, — следовательно, должна быть развернута в соответствии со своей сущностью» [6].

Осуществить эту «развертку», выяснить сущность философской системы, полагает Маркс, — значит решить двоякую задачу: понять ее по содержанию, «по определенности, которая, как родимое пятно, отличает завершенную в себе и конкретную философию» [7], и понять ее как момент всемирно-исторического хода историко-философского процесса.

Вторая из этих задач, естественно, может быть решена лишь на основе решения первой: тогда, когда выяснена «имманентная определенность» философской системы, «можно сделать. . . заключение относительно. . . всемирно-исторического характера хода развития философии» [8].

---

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд. Т. 40. С. 136.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 137.
[7] Там же. С. 111.
[8] Там же.

Библиотека "Руниверс"

Что же касается первой задачи — установления «имманентной определенности» данного философского учения, то ее решение не должно быть описанием системы, простым пересказом взглядов философов, уяснением ее «экзотерической» формы, а должно быть интерпретацией, ибо самосознание мыслителя не адекватно ее объективному содержанию и значению. В силу этого, по Марксу, необходимо ввести «*критический момент* при изложении философской системы» [9]. Именно такая критическая работа по преодолению «экзотерической» формы философской системы и есть ее теоретическая интерпретация.

«История философии должна, — пишет Маркс, — выделить в каждой системе определяющие мотивы, подлинные кристаллизации... Она должна отделить бесшумно продвигающегося вперед крота подлинного философского знания от многословного, экзотерического, принимающего разнообразный вид, феноменологического сознания субъекта... каждый, кто пишет историю философии, различает существенное и несущественное, изложение и содержание; в противном случае ему приходилось бы только списывать... Он был бы лишь переписчиком копий» [10].

Иногда высказывается мнение, что все эти суждения являются не более чем воспроизведением известных уже нам мнений Гегеля, под обаянием которого в эти годы Маркс находился. Однако с этим трудно согласиться. С одной стороны, Маркс действительно находился тогда под сильнейшим воздействием великого философа. В «Тетрадях по эпикурейской философии» (из которых мы привели некоторые его высказывания) он называл Гегеля «нашим учителем» [11] и давал высокую оценку гегелевской концепции истории философии (в «Предисловии» к своей докторской диссертации) [12], использовал гегелевские образы, мнения, оценки и идеи (например, образ крота для обозначения незаметного, но неуклонного хода истории, образ переписчика для уничижительной характеристики эмпирика). С другой стороны, Маркс, будучи сторонником Гегеля, уже в эти годы мыслил самостоятельно, и мы не может рассматривать эти его высказывания как только воспроизведение идей Гегеля.

Маркс сам четко различал в своих записях то, что он заимствует, цитирует, от того, что он высказывает как собственное мнение. Выписки из древних и новых авторов он тщательно берет в кавычки, делает ссылки на страницы, главы и т. п. Свои собственные взгляды он формулирует в виде отдельных фрагментов-рассуждений, подчас весьма критических. И вполне правы поэтому авторы «Предисловия» к 40-му тому Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (где собраны ранние работы Маркса), усматривающие самостоятельность его идей уже в самых ранних из известных его сочинений 1835—1843 гг.[13] Относительно упомянутых выше «Тетрадей» авторы «Предисловия» пишут, что там «выписки из произведений древних авторов» сопровождаются «обширными собственными замечаниями Маркса». Они констатируют, что его мнения по общим философским вопросам, к числу которых следует, разумеется, отнести его мысли относительно истории философии как науки, «нередко отличаются весьма большой оригиналь-

---

[9] Там же. С. 136.
[10] Там же. С. 136—137.
[11] Там же. С. 110.
[12] Там же. С. 153.
[13] Там же. С. VII—VIII.

Библиотека "Руниверс"

ностью и проницательностью» и что в них Маркс стремится «определить собственную позицию» [14].

Но наиболее важным соображением относительно органичности его собственных воззрений этого времени является то обстоятельство, что в своих более поздних работах Маркс воспроизводит некоторые из идей, высказанных в ранние годы, хотя, разумеется, наполняет их новым содержанием и включает в систему своих развитых взглядов. Именно те идеи Маркса «гегельянского» периода развития можно считать вошедшими в его сознание органично, которые впоследствии были удержаны, переработаны, введены в систему его зрелых идей [15].

Едва ли не все идеи молодого Маркса относительно истории философии как науки, которые мы проследили по «Тетрадям», удержаны и разработаны им в зрелых сочинениях, когда уже возник и развился материализм диалектический и исторический. В зрелых работах они получили новую жизнь и новую значимость: Маркс вновь воспроизводит (иногда даже, как мы увидим, ссылаясь на свои ранние произведения) и требование необходимости исторического истолкования философских систем, и требование необходимости их логико-теоретической интерпретации — выяснения «смысла», «имманентной определенности», считает необходимым определять место философской системы в поступательном ходе истории философии, хотя не только общефилософский смысл, но подчас даже терминология его становятся иными.

В зрелые годы Маркс разработал идею «имманентной определенности» философской системы, ее «сущности», преобразовав ее (идею) в идею «действительного внутреннего строения» системы философа, «строения», отличного от того, которое ей придает сам философ. При этом Маркс установил генетическую связь своих прежних и зрелых идей. Вспоминая спустя много лет о своей работе над воссозданием философских систем Демокрита и Эпикура, работе, которую он провел в молодые годы и резюмировал в докторской диссертации, Маркс вновь возвращается к мысли о том, что постижение системы взглядов отдельного философа не может быть осуществлено посредством описания, т. е. посредством уяснения того, какую форму он сам ей придавал, следовательно из уяснения его самосознания. Ибо связи, которые философским идеям придает сам философ, и «имманентная определенность системы» не только не адекватны, но между ними и для домарксистской философии существует неустранимое принципиальное несоответствие. «Я дал, — вспоминал Маркс, — на основании фрагментов изложение всей системы, относительно которой я убежден, впрочем, что она, как и система Гераклита, существовала в творениях Эпикура только „*в себе*“, а не в качестве осознанной системы. Даже у философов, которые придали своим работам систематическую форму, как, например, у Спинозы, действительное внутреннее строение его системы со-

---

[14] Там же. С. IX.

[15] Таковы, например, были концепции соотношения исторического и логического, метод восхождения от абстрактного к конкретному. Всякий, кто изучал Гегеля, знает, насколько эти принципы существенны для его философии. Но в переработанном виде они органически вошли и в методологию Маркса, имея большое значение и для построения марксистской истории философии как науки, о чем мы скажем ниже.

Библиотека "Руниверс"

вершенно отлично ведь от формы, в которой он ее сознательно представил»[16]. Эту же мысль он высказал и позже: «Необходимо для писателя различать то, что какой-либо автор в действительности дает и то, что дает только в собственном представлении»[17].

Здесь Маркс со всей определенностью говорит о том, что самосознание философа носит иллюзорный характер, и философ не достигает ни адекватного понимания истинной структуры — «действительного внутреннего строения» — своей системы, ни адекватного понимания того, что же «в действительности дает» какая-либо «философская система».

Мысль эта на первый взгляд представляется странной и, будучи вульгаризирована, даже давала повод к ироническим возражениям. Ирония была направлена на то, что историк выступает в роли учителя, который ставит своим подопечным — деятелям и мыслителям прошлого — всегда плохие отметки, и «подход к творчеству более ранних философов оказывается по сути своей менторским»[18].

Между тем ирония эта, игнорируя фактически зафиксированный так называемый герменевтический парадокс историко-философского (и всеобще историко-научного) развития, над разрешением которого работает история философии как наука (парадокс этот состоит в том, что последующие мыслители понимают предшествующие системы лучше, глубже, разностороннее, чем их создатели — об этом у нас еще пойдет речь), несмотря на свою видимую импозантность, сама достойна иронии. Она основана на непонимании природы всякого, в том числе и философского, историко-научного процесса, который является приращением знания, его углублением в свой предмет и в этом смысле — конкретизацией, путем от абстрактного к конкретному. И поэтому ступень, момент историко-научного процесса — философская система, которая, безусловно, имеет историческое значение, не есть нечто изолированное, самосущее и самоценное, а именно момент этого всеобщего процесса. Но если это так, то предыдущий момент, поскольку он развит последующим, есть лишь «эмбриональная» форма последующего, есть неразвитое будущее. И потому философ, стоящий на более «низкой» ступени и не знающий, куда разовьется его система в будущем, как раскроется, не может оценить свою собственную систему как момент всеобщего процесса.

Можно предположить, что именно это имел в виду Маркс, когда еще в молодости одобрил глобальный «план» историко-философской концепции Гегеля[19], который состоял именно в том, чтобы выяснить «существенную связь, существующую между тем, что кажется отошедшим в прошлое, и той ступенью, которой философия достигла в настоящее время» и рассмотреть «ход истории» философии не как «становление чуждых нам вещей», а как «*наше* становление, становление *нашей* науки»[20]. Теперь, в зрелый период своей деятельности, Маркс по-прежнему высоко оценивает гегелев-

---

[16] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 29. С. 457.
[17] Там же. Т. 34. С. 287.
[18] *Длугач Т. Б.* К вопросу о методологическом значении различения историко-философских культур: Методологические проблемы исследования истории философии. М., 1986. Ч. 1. С. 15.
[19] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 40. С. 153.
[20] *Гегель.* Соч. Т. IX. С. 9, 11.

Библиотека “Руниверс”

скую концепцию истории философии: «Гегель впервые постиг историю философии в целом», — писал он Лассалю в феврале 1858 г. На исходе жизни, в ноябре 1891 г. Энгельс писал К. Шмидту, что гегелевские «Лекции по истории философии» — «одно из гениальнейших произведений»[21]. Считая необходимым различать то, что́ философ дает действительно и что́ — лишь в своем представлении, Маркс говорит, что низшее не может быть понято из самого себя, но лишь из высшего, из некоторого результата развития: «Размышление над формами человеческой жизни, а следовательно, и научный анализ этих форм. . . избирает путь, противоположный их действительному развитию. Оно начинается post festum [задним числом], т. е. исходит из готовых результатов процесса развития»[22]. Эта же мысль сформулирована им в виде знаменитого афоризма: «анатомия человека — ключ к анатомии обезъяны»[23] и является основой решения герменевтического парадокса.

Этой идее Маркса также была суждена будущность методологического принципа, который лег в основу так называемого метода актуализма. Н. П. Французовой, исследовавшей становление этого метода и историю его применения в естественных и общественных науках, он кратко определен так: «изучение настоящего — ключ к познанию прошлого»[24].

Выше мы говорили о критике Гегелем эмпиризма. Критика эта и до сего дня имеет злободневное значение: эмпиризм под новым флагом заявляет свои претензии. По тем же соображениям скажем несколько слов о том, что лежит в основе идеи Маркса, приведшей к формированию метода актуализма, ибо этот методологический принцип (быть может, и без указания на Марксово авторство) подчас служит объектом критики. Его противники усматривают в применении этого метода некий антиисторизм, дискредитацию другого важнейшего методологического принципа — необходимости рассмотрения явления в тех исторических условиях, в которых оно реально возникло и развилось, а также телеологию, согласно которой все развитие обременено с самого начала целью достижения того конечного пункта развития, который, по этой концепции, является ключом к пониманию всех стадий развития.

Прежде всего восстановим контекст приведенного афоризма Маркса, а затем напомним другое его подобное высказывание. «Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многосторонняя историческая организация производства, — говорит Маркс, естественно имея в виду свою современность, середину XIX века, — поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его организации, дают вместе с тем возможность проникновения в организацию и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится, частью продолжая влачить за собой еще непреодоленные остатки, частью развивая до полного значения то, что прежде имелось лишь в виде намека и т. д. Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намеки более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно. Буржуазная экономика

---

[21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 38. С. 177.
[22] Там же. Т. 23. С. 85.
[23] Там же. Т. 12. С. 731.
[24] *Французова Н. П.* Исторический метод в научном познании. М., 1972. С. 149.

Библиотека "Руниверс"

дает нам, таким образом, ключ к античной и т. д.». И далее Маркс дает разъяснения, которые особо важны для того, чтобы отвести обвинения в том, что подобный метод осознания низшего из высшего является антиисторичным и стирает специфику исторических форм. «Однако, — продолжает Маркс, — вовсе не в том смысле, как это понимают экономисты, которые смазывают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные. Можно понять оброк, десятину (т. е. низшее — *З. К.*) и т. д., если известна земельная рента (т. е. высшее — *З. К.*), однако, нельзя их отождествлять с последней» [25]. Ту же мысль высказал Маркс и в другом месте. По его мнению указания «на прошлое, существовавшее до этой системы» (речь идет о «производственных отношениях»), — «наряду с правильным пониманием современности дают... ключ к пониманию прошлого...» [26].

Метод актуализма следует трактовать в контексте теории развития. И это обстоятельство, и то, что Маркс прямо предусматривал возможность извращения этого принципа, как стирающего историческую специфику и тем нарушающего принцип историзма в указанном выше смысле, отводят обвинения актуализма в антиисторизме: рассматривая генезис конечного состояния, мы, придерживаясь метода актуализма, отнюдь не стираем особенностей исходных и промежуточных форм и, наоборот, должны осознать их в присущей им специфике, без чего не может быть понята действительная история конечной формы. Но именно поэтому в методе актуализма нет и тени телеологизма: мы вовсе не потому рассматриваем исходные и промежуточные формы с точки зрения конечного состояния, что усматриваем во всем этом процессе господство некоей вне процесса лежащей цели, определяющей это развитие. Отнюдь нет. Маркс исследует естественноисторические процессы и факты, например, тот факт, что развитие видов привело к формированию homo sapiens, а общественно-экономических формаций — к возникновению капитализма. Мы осознаем этот естественноисторический процесс, пользуясь тем преимуществом, что уже знаем, чем завершился процесс на той стадии, которая для исследователя, для его времени является конечной. Неужели это преимущество мы будем игнорировать лишь для того, чтобы не показаться некоторым болезненно-подозрительным антителеологам слишком спекулятивными исследователями? Настоящий ученый, получивший в руки столь мощное средство анализа и реконструкции прошлого, не может не воспользоваться им. И в упомянутом исследовании Н. П. Французовой показано, к каким значительным результатам привело в истории науки пользование этим методом.

Но возникает трудность: в какой мере этот метод, сформулированный Марксом применительно к онтологически сущим объектам — естественным (например, биологические виды) и общественным (Маркс, как мы видели только что, имел в виду непосредственно общественно-экономические формации) — и уже давший столько примеров рационального использования в различных науках о подобных объектах, применим к наукам об истории объектов неонтологических, к наукам об истории идей? Думается, что применительно к историко-философскому процессу этот метод даст не меньший эффект. Ибо связь идей будущих с идеями прошлого не менее очевидна,

---

[25] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 731—732.
[26] Там же. Т. 46. Ч. I. С. 449.

Библиотека "Руниверс"

нежели связь развивающихся онтологических объектов. Эта очевидность основывается, по меньшей мере, на двух закономерностях историко-философского процесса — его кумулятивности и его детерминированности предметом и традицией. Под кумулятивностью и детерминированностью предметом здесь понимается то обстоятельство, что развитие идей осуществляется как последовательность углубления познания в предмет философии, в данную объективную связь действительности (выраженную соответствующей категорией — например категорией необходимости, сущности, принципом познаваемости мира и т. д.). Под детерминированностью традицией здесь понимается то обстоятельство, что связь идей осуществляется таким образом, что последующий мыслитель учитывает и использует (во всяком случае, в идеале) то, что сделали предыдущие.

Метод актуализма в исследовании «вторичных» (т. е. неонтологических) объектов вполне применим, поскольку он основан на теории развития. Разумеется, следует учитывать и специфику исследования «вторичных» объектов по сравнению с объектами онтологическими.

Но метод актуализма, решение герменевтического парадокса, имеет не только эту (гносеологическую) сторону, и Маркс требовал не только этой логико-гносеологической интерпретации философских идей. Он уже в молодые годы выдвинул, а в дальнейшем развил мысль о необходимости на основе исторического материализма, исторического истолкования философских систем, интерпретируя теперь эту идею применительно к целым эпохам духовной жизни народов и человечества в целом. Неадекватно не только самосознание отдельного философа, утверждал Маркс, но и самосознание целых эпох, и уже потому оно нуждается в истолковании, интерпретации, исходящей «из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями» [27]. Маркс требовал от историографии, чтобы она давала научный анализ сознания различных эпох, который преодолевал бы и рассеивал складывающиеся здесь иллюзии [28]. Аргументация Маркса развивает и углубляет высказанную им еще в юные годы мысль о необходимости исторической интерпретации философских учений. В зрелые годы эта идея приобретает строго научную форму и смысл: самосознание, в том числе, конечно, и философское самосознание какой-либо эпохи, может быть адекватно понято лишь на основе исторического материализма, т. е. должно быть осмыслено, исходя из более развитой теории, чем та, которая осознается.

В связи с необходимостью исторической интерпретации эпох развития философии и преодоления складывающихся при этом иллюзий, приобретает большое значение интерпретация в целях историко-философского анализа и малоизученной Марксовой концепции «превратной формы», или «превращенной формы», развитой К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», «Теориях прибавочной стоимости» и «Экономических рукописях 1857—58 гг.».

Комплекс этих идей имеет большое значение при изучении исторического значения превращенных форм философии — форм идеализма. Тема много-

---

[27] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 7.
[28] См.: Там же.

Библиотека "Руниверс"

планова. Здесь и вопрос о позитивной роли идеализма в истории философии: ведь к числу идеалистов принадлежали величайшие мыслители всех времен и народов, такие, как Платон и Аристотель, Декарт и Лейбниц, Кант и Фихте, Шеллинг и Гегель. Здесь и проблема различения роли классического идеализма и идеализма эпох общественного распада, особенно распада буржуазного сознания, проблема своеобразной интеллектуальной мимикрии философов, вкладывающих ретроградное содержание в некие привлекательные для современников формы и т. д.

В зрелые годы, исследуя экономические отношения, Маркс занимался проблемой способа воспроизведения в сознании исторически развившейся, ставшей действительности. Маркс эту задачу решает методом восхождения от абстрактного к конкретному, методом единства и различения исторического и логического [29].

Эти два разработанные Марксом методологические принципа имеют фундаментальное значение для истории философии. Но особенно велико их значение для той формы историко-философского исследования, которую можно назвать логико-теоретическим воспроизведением мирового историко-философского процесса и которая имеет целью дать историческое обоснование теоретическому учению, на которое опирается историк философии. Для нас таким философским учением является марксистская философия.

Перед историко-философским исследованием такой формы, проводимого с такой целью (а эти форма и цель не являются единственно возможными), встает ряд задач, которые могут быть решены только с помощью этих методов. В самом общем виде задача формулируется как реконструкция генезиса, анализ становления данной философской системы. В этом случае историк философии должен расчленить систему на ее структурные составляющие, а затем — каждую составляющую на ее элементы, выявив субординацию этих элементов. И наконец, проследить этапы развития каждого из элементов — категорий, принципов и т. п.

В этой аналитико-синтетической работе первостепенное значение имеют оба названных методологических принципа.

Обозначим здесь в качестве примеров некоторые идеи, исследуемые с помощью методов соотношения абстрактного и конкретного, исторического и логического, например чрезвычайно трудную для обоснования идею кумулятивности, поступательности философского развития, т. е. идею прогресса в философии.

Буржуазная философия после Гегеля в самых разных своих ответвлениях стремилась дискредитировать и ниспровергнуть эту идею, оперируя различными аргументами. Так, например, для этой цели была мобилизована концепция, согласно которой философия великих мыслителей обладает некоторой самоценностью, изолированностью, в силу чего их системы объявляются несопоставимыми. В форме противопоставления анализа истории философии по модели истории науки и истории искусства и в некоторых других культурологических формах эта концепция высказывается и в нашей литературе (см. цитированные тезисы конференции по истории философии — «Методологические проблемы. . .», ч. I, тезисы М. С. Глазмана, А. Л. Доброхотова и др.).

---

[29] Там же.

Библиотека "Руниверс"

Опровержение этих аргументов и обоснование закона кумулятивности философского развития в значительной мере опирается на идею восхождения от абстрактного к конкретному, находящую себе основание в самой действительности историко-философского развития. Осознание кумулятивности опирается на факты, согласно которым движение философской мысли осуществляется как движение от более абстрактного понимания объективной закономерности или связи, отраженных в той или иной философской идее или системе, ко все более конкретному их пониманию. Что знали алеаты о бытии? Нечто весьма абстрактное, бедное определениями. Дальнейшее постепенное углубление античных мыслителей в познании того, что такое бытие привело к обобщению, к синтезу, который осуществил Аристотель. Сравните под этим углом зрения поэму Парменида «О природе» и «Метафизику» Аристотеля и вы увидите, насколько за два столетия человечество продвинулось по пути конкретизации понимания бытия [30].

Но эта закономерность может быть интерпретирована и методологически: если мы, исследуя и излагая ход историко-философского процесса, озабочены субординацией учений об интересующей нас категории философии (например, о категории «бытие»), т. е. последовательностью, в которой должны быть представлены этапы ее кумулятивного постижения, то мы будем руководствоваться идеей восхождения от абстрактного к конкретному и располагать учения соответственно этому принципу и критерию.

Но значит ли это, что мы просто расположим идеи (учения) в той их последовательности, в какой они хронологически возникали? Если отвечать на этот вопрос в масштабе эпохи, то ответ будет положительным именно потому, что в целом каждое крупное последующее учение исходит из совокупности предыдущих и потому учение более позднее исторически в принципе является более конкретным. Однако если решать эту проблему в масштабах более мелких, т. е. в форме более приближенных к историографической реальности, то оказывается, что более позднее исторически не всегда является более конкретным. Предшествующий по времени мыслитель может проникнуть в глубь предмета философии конкретнее, чем выступивший позже, тем более что и знакомство философов с предшествующим философским наследием не всегда бывает полным, во всяком случае, на коротком временном участке. Так что чисто хронологический и в этом смысле чисто исторический принцип не годится для определения субординации, последовательности изложения философских идей и учений.

Но дело не ограничивается этим. Оно существенно осложняется еще и тем сплошь и рядом встречающимся обстоятельством, что несколько философских учений не возникают одно за другим, а появляются одновременно, сосуществуют, и проблема расчленения ставшей совокупности в ряд последовательно-расположенных элементов встает здесь не в масштабе глобальном, т. е. не в масштабе всей задачи исторического обоснования философской теории, а в этом локальном масштабе — на данном историческом отрезке.

В обоих этих случаях выявляется, что в широких временных рамках,

---

[30] Это прекрасно показал в своей книге «Категории бытия в классической западноевропейской философии» (М., 1986) тот самый А. Л. Доброхотов, который, как мы только что заметили, склоняется в своих тезисах к антикумулятивизму.

Библиотека "Руниверс"

хотя и нужно руководствоваться при решении задачи субординации принципом совпадения исторического и логического, но это совпадение должно все время корректироваться принципом восхождения от абстрактного к конкретному, так что лучше говорить не о совпадении исторического и логического, а об их единстве.

Таковы некоторые примеры, показывающие значение двух развитых Марксом методологических принципов в решении практических задач, возникающих при исследовании истории философии.

Мы отнюдь не ставили себе цель изложить здесь все те выработанные Марксом принципы, которые могут быть использованы для исследования историко-философского процесса. Мы хотели лишь напомнить о некоторых из них и главным образом подчеркнуть ту мысль, что в этой области нам предстоит проделать большую работу, которая поможет построить цельную, систематическую марксистскую историю философии как науку.

ИДЕЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И ПРОГРЕССА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Марксистское понимание истории философии, а также предмета ее как науки имеет свои особенности, существенно отличающие его от буржуазных концепций. Марксизм-ленинизм исходит из того, что история философии всегда являлась и является ареной борьбы материализма против идеализма, и борьба эта отражает общественные интересы и идеологию разных классов и социальных групп. Другой характерной чертой марксистско-ленинского понимания истории философии является истолкование возникновения, взаимодействия и борьбы между различными философскими направлениями как закономерного процесса, как специфической формы развития философской мысли. Вершиной этого закономерного развития философского познания является диалектический и исторический материализм.

Исходя из этого, мы можем сформулировать основной методологический постулат марксистского объяснения развития философии: историко-философский процесс необходимо понимать как процесс возникновения и развития двух глобальных философских линий — материализма и идеализма, как процесс непримиримой борьбы между ними. Этот постулат применим к развитию философии в целом, а также к развитию философии на конкретных этапах и в рамках отдельных этнических групп. Поскольку философия является особой дисциплиной, имеющей собственный предмет и методы исследования, собственные средства выражения, то историю философии необходимо понимать как историю возникновения и формирования собственно философского категориального и понятийного аппарата, собственных форм логического рассуждения. Развитие этих средств и форм представляет собой аспект имманентности, внутренней преемственности в развитии философии.

Непримиримость, несовместимость материализма и идеализма как двух глобальных линий в философии вытекает из принципиально противоположного решения основного вопроса философии — вопроса об отношении бытия и мышления, материи и сознания. Правда, в ходе развития философии возникает целый ряд новых проблем, не всегда прямо или непосредственно связанных с основным вопросом философии, но несомненно, что нет такой проблемы, которая бы стояла вне рамок возможного ответа на основной

Библиотека "Руниверс"

вопрос философии, т. е. нет такой проблемы, которая бы одним из своих аспектов не подчеркивала, не включала в себя основной вопрос философии. Из этого следует следующий важный методологический принцип: в конечном итоге решение каждой философской проблемы необходимо тяготеет или к материализму, или к идеализму, приобретает или материалистический, или идеалистический статус. Третьего пути нет, и все попытки «сгладить» спор между материализмом и идеализмом необходимо заходят в тупик.

В истории философской мысли встречаются и такие общие философские направления (как, например, монизм—плюрализм, рационализм—эмпиризм, сциентизм—антропологизм), которые подчеркивают более частную и конкретную противоположность, противоречивость в решении важных вопросов философии. Но только материализм, вооруженный диалектикой, смог разрешить споры, преодолеть противоположность этих точек зрения. Однако противоположность материализма и идеализма носит принципиально другой характер: она выражает непримиримость, несовместимость обеих линий. С методологической точки зрения это означает, что развитие обеих линий следует рассматривать как развитие двух различных начал: развитие материализма возможно лишь на базе и в рамках основных, определяющих исходных пунктов, вытекающих из ответа на основной вопрос философии, только в рамках категориальной системы, которую он сам создает, развивает и наполняет. Представление о том, что материализм можно «дополнять», «обогащать» определенными элементами идеализма, что определенные идеалистические концепции, их «рациональные зерна» можно интегрировать в материализм и тем самым направлять его развитие и оказывать на него влияние, с этой точки зрения является неприемлемым. Но это отнюдь не означает, что в истории борьбы между материализмом и идеализмом не было никакого взаимодействия. Идеализм неоднократно очень хорошо использовал недостатки додиалектического материализма, давал много импульсов для решения вопросов, которым с материалистических позиций не уделялось внимание или на которые на данном уровне своего развития материализм был не в состоянии дать адекватный ответ. Во всяком случае, однако, речь шла об импульсах: материализм не мог перенять и не перенял идеалистические методы решения, противоречащие его сущности. Даже «самые рациональные зерна» идеализма (например, диалектика Гегеля) необходимо было перевернуть с головы на ноги, понять и переработать их на материалистической основе, чтобы сделать шаг вперед в познании наиболее общих закономерностей развития природы, общества и человека.

Когда мы говорим о борьбе между материализмом и идеализмом как об определяющей форме развития философии, то имеем в виду наиболее общие, глобальные аспекты исторического процесса развития философского познания. Мы имеем в виду основные оси развития философской мысли, представляющие собой основу поляризации самых разнообразных философских течений, направлений, концепций и т. п. Исследуя, однако, отдельные этапы развития материализма, а также идеализма до возникновения марксизма, мы видим, что ни материализм, ни идеализм не существуют в какой-то чистой форме и что их развитие и взаимная борьба осуществляются в рамках разных философских течений, направлений, воззрений, в которых выявляются специфические составные части или аспекты, посредством которых развивается как материализм, так и идеализм. Поэтому основой

Библиотека "Руниверс"

историко-философского исследования является конкретное, специальное исследование отдельных течений или направлений в их специфической форме, и прежде всего с точки зрения их отношения к материализму и к идеализму. Об этом Т. И. Ойзерман пишет: «Не требуется большой проницательности, чтобы обнаружить внутри эмпиризма, сенсуализма, антропологизма, натурализма, рационализма и других философских направлений противоположность материализма и идеализма, т. е. эмпиризм материалистический и эмпиризм идеалистический, антропологический материализм и антропологический идеализм. Это свидетельствует о том, что все эти направления — специфические формы материализма или идеализма» [1].

Значит ли это, что самый оптимальный методологический принцип тот, при котором задачей историка философии является «классификация» и распределение отдельных направлений и течений в два «ящика»? Мы вполне согласны с точкой зрения Т. И. Ойзермана, который пишет: «Историко-философский процесс — картина величайшего идейного многообразия и драматического напряжения. Ни одно учение (а тем более течение или направление) нельзя конкретно определить простым отнесением его к одному из главных направлений, подобно тому как ни одно живое существо не может быть охарактеризовано одним лишь указанием его принадлежности к определенному виду. И Аристотель, и Лейбниц, и Шопенгауэр — идеалисты, но это существеннейшее обстоятельство не указывает на различия между их учениями, которые также весьма существенны. . . Указание места философского учения в рамках определенного направления или течения и выяснение его основного (материалистического или идеалистического) содержания призвано не подменять конкретное исследование его своеобразия, а выявлять те специфические формы, посредством которых оно развивается и высказывается» [2].

Из сказанного следует, что отдельные философские направления, течения, школы нельзя рассматривать только как «образцы», определяющие позиции материализма и идеализма. Такой подход представляет собой типичное статически-иллюстративное понимание этого развития, его упрощение и схематизацию. Правильный марксистский методологический подход является более требовательным: он сосредоточивает внимание на отдельных направлениях или течениях, воззрениях и позициях, исследует их возникновение, развитие, взаимодействие, борьбу между ними как специфическое отражение «условий» данной общественно-исторической эпохи, конкретных проявлений духовной жизни общества, социальной и классовой борьбы и т. п., как процесс их поляризации, в рамках которой развивается философское мышление как борьба двух основных линий — материализма и идеализма.

Из указанного методологического принципа следует, что борьба между материализмом и идеализмом в прошлом не всегда имела конкретный вид борьбы между двумя четко определенными противоположностями, хотя ответ на основной вопрос философии всегда проводил четкую демаркационную линию между ними, и из сущности этой противоположности вытекала их непримиримость. Борьба между материализмом и идеализмом проходила на фоне борьбы между разнообразными, более или менее противоположными философскими направлениями, между глобальными концепциями, отражаю-

[1] *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1971. С. 13.
[2] Там же. С. 15.

Библиотека "Руниверс"

щими в специфической форме уровень развития науки, общественно-классовой борьбы, развитие производительных сил и производственных отношений, духовную жизнь общества в целом на данном этапе его развития. Задачей историка философии является определение этих направлений, воззрений, концепций, исследование их онтологических, гносеологических и логических исходных пунктов, роли, сыгранной ими в борьбе за общественный прогресс, за прогресс в научном познании, исследование процесса их поляризации по отношению к материализму и идеализму на данном уровне их развития, а также в их исторически развитой форме. Речь идет о постижении всей динамики процесса развития, противоречивости формирования философской мысли, сложности этого развития, прежде всего если иметь в виду, что развитие материализма связано с развитием научного познания действительности, с общественным и культурным прогрессом человечества в целом.

Проиллюстрируем нашу точку зрения двумя примерами из истории философской мысли Словакии. В течение почти 150 лет в Трнавском университете наблюдалось довольно оживленное философское движение (1635—1777). Здесь преподавали десятки теологов, философов, хорошо знакомых с произведениями европейской философии и науки, с борьбой идей, вызванной новыми научными открытиями, новыми философскими концепциями и направлениями, реформационными движениями и антифеодальными настроениями. И хотя они были скованы иезуитским школьным распорядком — Ratio studiorum, который требовал изучения философии по Аристотелю, между ними неоднократно возникали идейные споры, противоречащие духу схоластики и ортодоксальной теологии. Об этом свидетельствуют работы М. Сентивани, Ф. Кери, А. Ревицкого, А. Яслинского и прежде всего Яна Баптисты Хорвата, который был самым выдающимся философом Трнавского университета, хотя его работы посвящены не только чисто философской проблематике, но в значительной мере и вопросам естественных наук.

Заслуживающим внимания и для нас наиболее значительным является тот факт, что по своему содержанию эти работы написаны в контексте европейской философской культуры, они улавливают и воспроизводят фундаментальные моменты идейного движения того времени, борьбу прогрессивных представлений против реакционных, что они таким образом дают нам возможность проследить процесс поляризации различных философских позиций по отношению к материализму и идеализму. Проследить этот процесс можно, однако, только в рамках развивающихся форм и дифференцированных тенденций в таких направлениях, какие в то время представляли рационализм и эмпиризм и даже неосхоластика, и в рамках таких значительных контроверз, как борьба между сторонниками и противниками гелиоцентризма, спор между декартовским и ньютоновским пониманием механики движения в природе, учитывая также проникновение в официальную религиозную философию концепций деизма, дуализма и т. д.

От историка философии требуется прежде всего, чтобы он хорошо ознакомился с материалом, с главными философскими направлениями в их конкретном виде, а также с точки зрения их развития в целом, уловил и определил по возможности все конкретные, специфические формы и признаки поляризации воззрений в данном направлении и тем самым

Библиотека "Руниверс"

постиг само ядро процесса развития философии, т. е. борьбу между материализмом и идеализмом, между диалектикой и метафизикой.

Такой подход к историко-философскому исследованию, о котором мы коротко говорили, можно также проиллюстрировать на анализе взглядов представителей Ученого малогонтского общества, существовавшего в конце XVII—начале XIX в. Философские рассуждения представителей этого общества (Я. Фейеш, Я. Лауренци, М. Штайгель и Г. Шулек) сосредоточены на трех основных идейных постулатах философии европейского Просвещения — на постулатах рациональности, гносеологического критицизма и гуманизма. Всесторонний анализ этих постулатов является исходным пунктом более глубокого постижения идейного движения, дифференциации и поляризации философского мышления в Словакии в эпоху Просвещения и тем самым развития материализма и идеализма, борьбы между ними в рамках наших условий.

Идея рациональности является связующим звеном всех прогрессивных тенденций в домарксистской философии Нового времени. С чисто философской точки зрения она означает провозглашение разума единым, самим по себе достаточным средством познания мира. Эта идея стала опорой в борьбе против средневекового способа рассуждений, против каждой формы иррационализма, фидеизма и мистики. Идея рациональности является ядром крупных идейных систем, начиная с Декарта и кончая Гегелем, теоретико-методологической основой науки Нового времени. В религиозной философии она приняла вид деизма, в политических воззрениях — вид абсолютной монархии. Ее развитие и прогрессивный характер находят свой предел в представлении об абсолютном разуме, о наилучшем и самом совершенном мире, о конечном, совершенном благе, истине, справедливости, красоте. Тем самым, однако, она одновременно вступает в противоречие с исторической точкой зрения и, по словам Маркса, отрывается «от живого духа, живой природы».

У словацких просветителей — представителей Ученого малогонтского общества — идея рациональности приняла вид лозунгов борьбы за научную истину, против суеверий, предрассудков, авторитаризма, она стала основой их просветительской, образовательной деятельности, их устремлений в области теоретических исследований.

С этой идеей в ее аутентичной философской форме мы встречаемся в двух небольших, но очень интересных для развития философской мысли в Словакии на рубеже XVIII и XIX вв. работах: в «Рассуждении об идолопоклонстве в философии» Я. Лауренци и в сочинении Я. Фейеша «Об этом лучшем из миров, но не наилучшем». Лауренци точно постиг трудные места просветительского рационализма и путь к их преодолению видел в полном согласии с теоретико-методологическими тенденциями научного мышления Нового времени. Особого внимания заслуживают взгляды Фейеша, в которых он в противоположность традиционным представлениям просветительского рационализма разрабатывает свою историческую точку зрения.

В связи с философией И. Канта мы говорим о критической модификации рационализма эпохи Просвещения. Почвой для этой модификации явилась теория познания, как ее обозначают — коперниканский поворот в мышлении Нового времени. Ее сущностью является критический подход к наивно реалистическим гносеологическим воззрениям эмпирической философии,

Библиотека "Руниверс"

а также поиски компромисса между рационализмом и эмпиризмом. Борьба новых идей нашла свое отражение и в философских работах в Словакии в конце XVIII и в начале XIX в. В то время как в Трнавском университете преобладало стремление истолковать учение Канта в духе схоластики, словацкие просветители (в том числе и представители Ученого малогонтского общества, прежде всего Михал Штайгель и Гашпар Шулек) усвоили прогрессивные тенденции гносеологического критицизма Канта и даже придавали ему, в определенном смысле, более радикальную форму. Это проявилось прежде всего в том, что содержание и форму познания они ставили в зависимость от деятельности органов чувств познающего субъекта и более последовательно, чем Кант, проводили мысль о том, что разум является не какой-то априорной способностью, созидающей реальность, а средством, которое позволяет классифицировать, обрабатывать и синтезировать материал нашего чувственного опыта. В то же время они отказались от кантовской концепции двух миров — мира в-себе, абсолютно недоступного для познания, и мира нашего сознательного опыта, организованного и доступного познанию только при помощи априорных форм разума — категорий. Характерной чертой словацких просветителей являлось убеждение в том, что мир вне нас существует объективно и что мы можем его посредством опыта и разума объективно познать. Одновременно (и это, вероятно, самое важное и самое прогрессивное в их взглядах, хотя и выражено только в намеках) они придавали субъективному фактору в процессе познания активную роль, роль синтеза эмпирического материала средствами разума, которые Штайгель в отличие от категорий Канта называл общими предикатами.

С идеей гуманизма у малогонтских просветителей мы встречаемся непосредственно или в опосредованной форме в их общественно-политических, но прежде всего в этических воззрениях, где четко намечен переход от гетерономной, теологической морали к автономной, светской. Моральный закон и моральные обязанности вытекают из человеческой природы и являются составной частью наивысшего естественного закона.

Было бы ошибкой не учитывать саму основу, сущность философских позиций словацких просветителей, позиций, которые, несомненно, отражают или в специфической форме подчеркивают борьбу двух формирующихся основных линий в философии.

* * *

Другая проблема касается, по сути дела, самого характера философии как самостоятельной научной дисциплины и развития ее как относительно самостоятельного, имманентного процесса. Необходимо со всей определенностью сказать, что абсолютизация относительно самостоятельного развития философии, относительно имманентного характера этого развития несовместима с марксистским истолкованием. Философия представляет собой одну из форм общественного сознания и сама необходимо является отражением общественно-исторического процесса. Так, например, процесс формирования буржуазной философии нельзя понимать только как имманентное развитие философских концепций, понятий, категорий, но прежде всего как отражение формирования капиталистической общественно-экономической формации, как борьбу буржуазии как класса против феодального строя, его надстройки, против всей системы его ценностей. Равным образом возникновение и

Библиотека “Руниверс”

развитие марксистской философии неотделимо от возникновения и развития революционного рабочего класса, от классовой борьбы за победу социализма над капитализмом.

Но если мы согласны с тем, что философия вместе с тем должна быть «сама собой», что она действительно является специфической формой духовной активности, то мы имеем в виду прежде всего то, что философия является самостоятельной научной дисциплиной, что поэтому у нее особый предмет и методы исследования, собственный категориальный и понятийный аппарат. Преемственность процесса развития философии, его относительно самостоятельный, имманентный характер состоят в развитии категориальных, понятийных средств, при помощи которых философия осуществляет свою специфическую роль в процессе познания действительности. «Если направленность философии в конце концов обусловлена экономической жизнью общества, то содержание философских идей, и прежде всего логические категории и формы, из которых философская мысль развивается, не вытекают непосредственно из экономики, но они в значительной степени связаны с идеологической борьбой своего времени, с развитием опосредованных форм общественного сознания (искусство, религия и др.), с наукой, с тем идейным материалом, который философии оставили предшественники. В этом прежде всего проявляется относительная самостоятельность философии» [3].

Такое понимание философии имеет особое значение для борьбы с попытками истолковать философские проблемы только как специфический случай экономических, социально-политических или социологических проблем и тем более с попытками заменять философские понятия, категории, методы исследования понятиями, а также методами исследования вышеприведенных дисциплин. Из истории нам известна критика Лениным и Плехановым вульгарно-материалистических взглядов Богданова и Шулятикова, которые все проявления духовной жизни считали непосредственным продуктом материального производства, техники и для которых определенная философская мысль была не чем иным, как непосредственным отражением классовых интересов.

С нарушением методологического принципа, признающего относительную самостоятельность развития философской мысли, мы встречаемся и в некоторых работах словацких авторов. Наиболее отчетливо оно проявляется там, где авторы, объясняя определенный этап, направление, личность мыслителя, придерживаются следующей схемы: внимание сосредоточено на анализе общественно-экономических условий данного этапа словацкой истории. Собственно же анализ философских идей, воззрений по своему объему и содержанию не соответствует анализу этих условий и носит более или менее иллюстративный характер, как будто бы он непосредственно вытекал из социально-экономического анализа и должен служить только их примером. Никто не сомневается в принципиальном значении общественно-экономических условий, их определяющей функции в области надстройки. Однако этот анализ ни в коем случае не может заменить серьезный, исчерпывающий философский анализ идей, понятий, воззрений.

---

[3] Dějiny filosofie / Ed. M. T. Jovčuk, T. I. Ojzerman, I. J. Ščipanov. Praha, 1976. S. 18—19.

Библиотека "Руниверс"

* * *

Задача историка философии — не только анализировать и объяснять возникновение, развитие, ценность определенных философских идей, но и исследовать, какую роль они сыграли в борьбе за общественный прогресс. Правильная марксистская позиция в исследовании этого аспекта историко-философского процесса имеет фундаментальное методологическое значение.

Развитие философии в целом следует рассматривать как глобальный исторический процесс формирования, развития и борьбы двух основных линий в философии — материализма и идеализма, а также возникновения, развития и борьбы диалектики и метафизики. Какова же роль материализма и идеализма в этом глобальном историко-философском процессе с точки зрения идей прогресса? (мы имеем в виду прогресс в целом — общественный, научный, духовный и т. п.). Ответ однозначен: материализм своими основными исходными положениями на всех этапах развития познания стимулировал прогресс. Наиболее ярко это проявляется, пожалуй, в науке. В противовес материализму идеализм как общая философская доктрина являлся в целом тормозом прогресса. Мы можем согласиться с мнением Т. И. Ойзермана, что идеализм даже в своих наиболее развитых формах, по существу, повторял и повторяет старые ошибки.

Однако задачей историка философии является не только познание развития философии как целого, но и его отдельных этапов. Это значит исследовать материализм и идеализм в контексте реальных общественных, экономических и культурных условий. Анализ данной конкретной ситуации требует учитывать целый ряд факторов: антагонизм между материализмом и идеализмом, развитость самого материализма, объективные и субъективные условия для революционного движения и т. д. Все это является причиной того, что борьба между материализмом и идеализмом не всегда отражает в «чистой» форме противоположность основных классов антагонистического общества, хотя в общем бесспорно то, что материализм даже на ранних стадиях своего развития (додиалектический материализм) являлся, как правило, идейным оружием прогрессивных общественных сил. О сложности этого отношения П. В. Копнин пишет: «Идеалистическая система может быть шагом вперед в развитии философского знания по сравнению с существующим материализмом и играть реакционную роль в идейной жизни данного общества и, наоборот, не иметь никакого значения в поступательном движении философской мысли и оказывать прогрессивное воздействие на общественную жизнь страны» [4]. Т. И. Ойзерман пишет: «Философская идеология буржуазии, штурмующей феодализм, революционна и тогда, когда она носит идеалистический или даже религиозный характер. Материалистическая философия утвердившейся буржуазии, напротив, консервативна: таков, например, вульгарный материализм XIX в. Впрочем, в других, менее развитых капиталистических странах эта форма материализма играла прогрессивную роль» [5]. И в другом месте: «Духовным отцом якобинцев был Ж.-Ж. Руссо. Почему этот идеалист выдвигает более

---

[4] *Копнин П. В.* К вопросу о методе историко-философского исследования // Вопр. философии. 1967. № 5. С. 111.

[5] *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1971. С. 264.

Библиотека "Руниверс"

радикальную программу, чем материалисты Гольбах, Гельвеций, Дидро? Руссо — идеолог мелкобуржуазный, прежде всего крестьянской массы, которая, конечно, не была иррелигиозной. Атеизм в эпоху Великой французской революции был эзотерической философией аристократии и части приближающейся к ней по своему положению буржуазии, среди которой мы находим и генерального откупщика Гельвеция . . . Этот идеалист (Руссо. — *Я. Б.*) находил такие уничтожающие аргументы против феодальной идеологии, которых не было у атеиста Гольбаха» [6]. И Ойзерман делает следующий вывод: «Но это свидетельствует лишь о том, что социально-политические концепции философов не следует рассматривать как логические выводы из их учения о мире и познании» [7].

Таким образом, из положения об общем прогрессивном характере и роли материализма в глобальном процессе его развития непосредственно не вытекает, что он при любых обстоятельствах был философией прогрессивных общественных сил, а идеализм, наоборот, — философией реакционных сил, что борьба между материализмом и идеализмом всегда отражала противоположность основных классов антагонистического общества, что из материалистического учения о действительности и познании всегда непосредственно и прямо вытекают прогрессивные общественные и политические концепции. Только диалектический и исторический материализм, как высшая и качественно новая форма развития материализма своим революционным учением о всемирно-исторической миссии пролетариата становится философией, которая «находит в пролетариате свое *материальное* оружие. . . и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие» [8].

Это утверждение имеет принципиальное методологическое значение и для исследования философской мысли в Чехословакии. Условия, при которых складывалась наша национальная история, наша культура, национальное самосознание, условия, в которых шла борьба за национальное освобождение, проходили социальные и классовые битвы вплоть до победы рабочего класса, должны были в специфической форме отразиться и в развитии философской мысли в нашей стране, в борьбе между материализмом и идеализмом на отдельных этапах этого развития.

ОТНОШЕНИЕ ВСЕМИРНОГО И НАЦИОНАЛЬНОГО КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

С тех пор как начал развиваться капитализм, история общества приобрела всемирный характер. Это было зафиксировано в «Немецкой идеологии», «Коммунистическом манифесте» и обстоятельно проанализировано в «Капитале». Благодаря универсальной конкуренции, писали К. Маркс и Ф. Энгельс, крупная капиталистическая промышленность «впервые создала всемирную историю, поскольку поставила удовлетворение потребностей каждой цивилизованной страны и каждого индивида в ней в зависимость от всего мира и поскольку уничтожила прежнюю, естественно сложившуюся обособ-

---

[6] Там же. С. 263.
[7] Там же. С. 357.
[8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 428.

Библиотека "Руниверс"

ленность отдельных стран»[1]. Последствием создания единого мирового рынка стала глобальная система политических и культурных взаимозависимостей.

В докапиталистических общественно-экономических формациях процессы хозяйственного, политического и духовного развития имели локальный характер и не выходили за пределы одного народа или же группы народов. Поэтому культурная жизнь была более или менее изолированной и отличалась органическим, как бы от природы полученным своеобразием.

Капиталистическая крупная промышленность повлекла за собой широкую специализацию общественного производства и разделение труда, появились зависимость отдельных стран друг от друга, зависимость отдельных исторических событий. Этот процесс отразил, хотя и в искаженном виде, Гегель. Его «абсолютный дух» является, по существу, идеалистически интерпретированным всемирно-историческим процессом.

Создание мировой капиталистической системы было одним из важнейших условий мощного развития производительных сил в ведущих капиталистических странах. Однако развитие это осуществлялось путем эксплуатации одних народов другими, в борьбе «цивилизованных» государств за сферы влияния, рынки и источники сырья. Капитализм (в особенности капитализм монополистический) породил новую, именно для него характерную неравномерность общественного развития, вытекающую из классовых условий. В итоге, как указывал Ленин, обнаружились две исторические тенденции: «Первая: пробуждение национальной жизни и национальных движений, борьба против всякого национального гнета, создание национальных государств. Вторая: развитие и учащение всяческих сношений между нациями, ломка национальных перегородок, создание интернационального единства капитала, экономической жизни вообще, политики, науки и т. д. Обе тенденции суть мировой закон капитализма. Первая преобладает в начале его развития, вторая характеризует зрелый и идущий к своему превращению в социалистическое общество капитализм»[2].

Всеобщность, всемирность, которую впервые в истории человечества создает капитализм, с самого начала ограничена партикулярностью интересов буржуазного класса и потому не может достичь полного развития. Буржуазная цивилизация не в состоянии осуществить такое материальное и духовное объединение человечества, которое отвечало бы понятию «конкретной всеобщности» и «единства многообразного». Последнего можно достигнуть лишь на путях построения социализма и высшей его фазы — коммунизма. Пролетариат как класс не может освободиться, если не освободит все человечество от всех форм угнетения. Он «может существовать. . . только *во всемирно-историческом смысле*, подобно тому, как коммунизм — его деяние — вообще возможен лишь как „всемирно-историческое“ существование»[3]. Решение этой задачи предполагает союз рабочего класса с трудящимися массами всех рас и национальностей. Лишь с победой пролетариата история приобретает подлинно интернациональный характер. Конкретно это означает такое развитие всемирности, всеобщности, которое

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 60.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 24. С. 124.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 35.

Библиотека “Руниверс”

вместе с тем обусловлено расцветом национального, особенного. Под «универсальным», «мировым» марксизм-ленинизм никогда не подразумевает абстрактную всеобщность, которая нивелирует индивидуальное и особенное. Поэтому марксизм-ленинизм противопоставляет буржуазным космополитическим установкам идею пролетарского интернационализма, предполагающую устранение национальной ограниченности, замкнутости, и пролагает путь живому общению национальных культур, конкретному единству общего и особенного, мирового и национального.

Логической формой, выражающей это единство общего, особенного и индивидуального, является конкретное понятие. Идею об общем, заключающем в себе богатство особенного, индивидуального, впервые высказал Гегель. Комментируя это место из Гегеля, Ленин писал: «Прекрасная формула: не только абстрактно всеобщее, но всеобщее такое, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного (все богатство особого и отдельного!)!!» [4]

Победа Великой Октябрьской социалистической революции положила начало всемирной истории нового типа, истории, которая гармонически соединяет общее и особенное, мировое и национальное. История теряет при этом характер стихийного процесса, протекающего за спиной его живых субъектов; она все более становится делом сознательного творчества масс и требует подлинно интернациональной идеологии. Этой объективной потребности удовлетворяет марксистско-ленинское учение, которое

1) выражает интересы международного пролетариата;

2) дает общее научное объяснение основных вопросов революционной борьбы рабочего класса в союзе с крестьянством и остальными трудящимися под руководством Коммунистической партии;

3) решает национальный вопрос, вопрос соотношения всемирного и национального на основе принципов пролетарского, социалистического интернационализма.

В настоящее время на земном шаре существуют две мировые системы, выражающие два различных типа всемирности — система капиталистическая, ограниченная в классовом отношении и становящаяся все более опасной для человечества по мере развития науки и техники, перехода от монополистического капитализма к государственно-монополистическому, и система социалистическая, способная подчинить достижения современной науки и техники объединенной воле человечества и превратить их в средство всестороннего развития каждого индивидуума.

Таковы в общих чертах некоторые основные объективные предпосылки, которые, на наш взгляд, необходимо учитывать уже в самой постановке вопроса о всемирном и национальном в историко-философском процессе.

Марксистская история философии считает развитие философского мышления закономерным мировым процессом, который протекает в различных частях мира, но характеризуется проблемным и категориальным единством, всеобщностью основных противоречий (между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, рационализмом и иррационализмом). В ходе этого развития с необходимостью возникает потребность в диалектико-материалистическом понимании мира.

---

[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 90.

Библиотека "Руниверс"

Отстаивая закономерный характер истории мышления, марксизм-ленинизм опирается на методологические достижения предшествующей философии, в частности гегелевской. Гегель, как известно, сумел увидеть в многообразии философских учений прошлого ступени, стадии единого процесса познания, где каждая последующая «мыслительная формация» «в снятом виде» содержит в себе предыдущую. Марксизму близок пафос объективной преемственности, звучащий, например, в следующих словах Гегеля: «. . .Сущность философии всегда остается одной и той же — каждый последующий философ необходимо включает предшествующие философские системы в свою собственную; ему же, собственно, принадлежит только тот способ, каким он их дальше развивает»[5]. Такое понимание развития философии исходит из предпосылки, что истины нельзя достигнуть сразу, что она раскрывается только в ходе длительного исторического процесса. Понимая историю философии как генезис мировоззренческой истины, как становление и все более глубокое осмысление самого предмета философии, Гегель преодолел представление об историко-философском исследовании как о некоем необязательном, вспомогательном занятии, имеющем отношение скорее к эрудиции, чем к науке. Он справедливо настаивал на том, что история философии есть существенная и неустранимая форма овладения актуальным философским содержанием.

Разумеется, реальный историко-философский процесс не так прямолинеен и логичен, как это изображал Гегель. Восхождение к истине нередко совершается окольными путями, с перерывами, с частичными потерями уже достигнутых результатов и повторными их поисками. Постоянной в истории философии приходится признать тенденцию к абсолютизации тех или иных аспектов многостороннего процесса познания.

Идеалистические упрощения истории философии, пожалуй, нигде не сказались так пагубно, как в вопросе о соотношении всеобщего и особенного, всемирного и национального. С позиций идеализма невозможно было адекватно отобразить существенную перемену в развитии мышления, вызванную возникновением всемирной истории, интернациональной системы хозяйственных и культурных отношений; учесть реальные трудности синхронизации докапиталистических локальных культур; найти объективное объяснение для глубоких противоречий самой буржуазной цивилизации, которая, с одной стороны, тяготеет к нивелированию национального своеобразия (в историко-философском анализе это выражается прежде всего в пренебрежительном отношении к мыслителям, которые откликались на специфические духовно-идеологические потребности своей страны), с другой — поддерживает и питает узконационалистические, традиционалистские умонастроения.

* * *

Как уже неоднократно отмечалось в марксистских работах, для идеалистической истории философии (это особенно наглядно обнаруживают современные буржуазные концепции) характерны две в равной мере опасные тенденции: стремление к абсолютизации национальных и локально-исторических особенностей философских учений и стремление к растворению этих особенностей в потоке мирового философского развития. Каждой

---

[5] *Гегель.* История философии. Т. II. С. 117.

Библиотека "Руниверс"

из них отвечают, как нам представляется, известные общеметодологические установки.

Абсолютизация национальных особенностей находит свою опору в релятивистском и плюралистическом истолковании историко-философского процесса. Еще Гегель предупреждал об этой опасности. Там, где в философии отрицается поступательное восхождение к истине, там, писал он, «из истории философии прежде всего выводилось бы доказательство ничтожества этой науки» [6], — доказательство того, что философские учения суть случайные порождения отдельных эпох, народов, лиц, которые уместно было бы располагать скорее в пространстве, чем во времени. История философии превратилась бы тогда во вспомогательное средство морфологии локальных культур.

То, что Гегель лишь предчувствовал, то, в чем он видел пародию на научную историю философии, стало реальностью в современном буржуазном исследовании. Уже у Шпрангера, Клагеса и Шпенглера историко-философский анализ целиком подчиняется культурной морфологии. Французский и немецкий экзистенциализм доводит дело до конца, до последней крайности. Сартр прямо утверждает, что понятие единой истории философии бессмысленно, что в действительности существует лишь история философий, обоснование которых заключается либо в них самих, либо в неповторимых ситуациях, переживаемых субъектом мышления. В поздних работах Ясперса (прежде всего в его книге «Великие философы») история философии уже прямо трактуется как вневременная типология. В равной мере показательно, что последняя, во-первых, откровенно неисторична и, во-вторых, ставит во главу угла не столько мышление, сколько характер (духовно-психический облик) мыслителя. Камнем преткновения для Ясперса становится вопрос о том, кого, собственно, следует относить к числу философов и в чем состоит критерий значимости («величия») философских творений.

Экзистенциализм доводит до полной очевидности то, что у Гегеля было гениальным критическим предвосхищением: если в историко-философском исследовании отвергается какая бы то ни было единая логика истории, то исследование это перестает быть и историческим и философским; оно начинает вращаться в кругу вневременных психологических определений и ведет к полному релятивизму критериев и ценностей.

Историко-философский анализ, деградировавший до неисторических морфологий и типологий, создает общую методологическую почву для националистической ориентации истории философии отдельных народов, для абсолютизации местного и временного смысла региональных, расовых, континентальных и т. д. «форм мышления».

Эта тенденция становится особенно опасной, когда превращается в способ истолкования интернациональной по самому своему существу марксистско-ленинской философии. Выразительный тому пример — писания современных ревизионистов (в частности, некоторые работы, появившиеся в Чехословакии в 1966—1968 гг.). Марксизм изображается здесь как разновидность «плюралистических идеологий», которые в корне меняют свое содержание в разных странах, в разных ситуациях. В статьях И. Свитака утверждается даже, что «творческая» марксистская философия должна ограничиться

---

[6] Там же. Т. I. С. 41.

Библиотека "Руниверс"

выражением экзистенциально-личностного переживания отдельного мыслителя, замкнутого в свой национальный и культурно-бытовой жизненный контекст.

Что касается недооценки национальных и локально-исторических особенностей философских учений, то она коренится в историко-философском логицизме и телеологизме.

Можно сказать, что Гегель, столь проницательно предчувствовавший опасность релятивизма, одновременно был близорук в отношении угроз, которые таит в себе логицистско-телеологическое конструирование историко-философского процесса. Как известно, он наметил для своей («единственно научной») истории философии следующие руководящие принципы.

Во-первых, «пренебречь случайностями», трактовать историю мышления как целенаправленное, внутренне необходимое движение, которое является a priori разумным и строится в порядке саморазвертывания идеи (в эмпирически известной истории философии значимым, «поистине существующим» признается лишь то, что служит «подтверждающим примером» этого телеологического, как бы провиденциально запланированного движения).

Во-вторых, понять, что самостоятельная духовная работа всякого «философски одаренного народа» делается излишней после того, как он внес свой принципиальный вклад в сокровищницу мирового духа и мыслительная инициатива перешла от него к другому народу (например, от китайцев к персам, от персов к древним грекам, от греков — к племенам, представляющим германо-христианское начало).

В-третьих, исключить всякую специфическую заботу о прошлом, достойную «скорее архивариусов, чем философов»; считать, что все ценное уже удержано самим поступательным движением истории, что «деяния философии сохраняются в мышлении, в понятии, в непреходящей сущности духа, куда не проникают ни моль, ни воры. Что́ мышление приобрело, то́ в него воплощается и образует, таким образом, сущность духа» [7].

Великая мысль о закономерности и преемственности, о том, что ни одна философская система прошлого не исчезла, что ее принципы восприняты и сохранены, а новейшая философия является результатом предшествующего развития, доводится у Гегеля до абсурдного преувеличения. Современность в ее исторической (в конечном счете классово-социальной) ограниченности делается судьей мирового духовного развития, обрекает на вечное забвение все, что она не поняла, все, что, возрождаясь, могло бы послужить критической переоценке ее собственных односторонних воззрений. Гегелевская историко-философская концепция исключает проблему нереализованных возможностей прошлого, превращает в бессмыслицу философское развитие целых народов (например, китайцев после Конфуция или племен, говорящих на фарси, после Заратустры); вынуждает относиться как к досадному недоразумению ко всякому обнаружению новых данных и фактов из истории философии, которые противоречат однажды построенной схеме имманентного развертывания абсолютной идеи. Но основополагающие утверждения состоят в том, что гегелевские методологические принципы с неизбежностью ведут к представлению о завершении философского развития в ка-

[7] Там же. С. 69—70.

Библиотека "Руниверс"

ком-то из современных учений (соответственно — в каком-то из наличных духовно-идеологических образований). Последнее мыслится как нечто законченное, самодостаточное, закрытое по отношению к действительным, материально обсуловленным проблемам общественного существования людей — как своего рода выпускной класс гимназии, в которой человечество пребывало в течение тысячелетий. История философии превращается в предысторию мировоззрения, которое исповедует ее толкователь. В прошлом признаются только намеки на современность.

Конкретные социальные условия привели к тому, что высшим и последним этапом в развитии мирового духа Гегель признал «германско-христианскую идею», философски оформленные представления народов, прошедших через Реформацию. Это конкретное предпочтение (и еще более узкая, еще более ограниченная националистическая абсолютизация немецкого духа), разумеется, не было неотвратимым следствием гегелевских методологических посылок: другие, более поздние представители логицизма и телеологизма ставили во главу угла иные духовно-идеологические комплексы (например, «англосаксонское мышление», христианство, католицизм, православие, «Европу», «Запад» и т. д.). Но общим, необходимым следствием логицистско-телеологических установок следует признать то, что известный субъективно выбранный духовный комплекс начинал мыслиться в качестве единственного полномочного представителя мировой истории, по отношению к которому национальное или эпохальное своеобразие философских учений теряло всякое значение.

Гегель был вполне последователен, когда заключал, что после того, как он сам (и в его лице «германско-христианская идея») подошел к созданию итоговой, глобально значимой философской системы, на долю мыслящих представителей других народов осталась лишь задача приобщения, подключения к этому готовому достоянию, задача более или менее ученического, более или менее эпигонского освоения берлинских философских премудростей.

Пожалуй, ничто так ярко не свидетельствовало об иллюзорности этого представления, как действительная судьба гегелевского философского наследия во второй половине XIX в. в русле национальных философских исканий.

Возьмем ли мы пример самой Германии, или пример других стран (Франции и Италии, Чехии и России), мы повсеместно обнаруживаем, что самыми несостоятельными преемниками Гегеля оказались именно ортодоксальные гегельянцы, мыслители, действовавшие в духе его логицистско-телеологической модели духовного развития. Эпигонская верность системе оборачивалась какой-то роковой невосприимчивостью к диалектическому богатству гегелевского мышления. И наоборот, мыслители, менее всего заботившиеся о том, чтобы быть правоверными гегельянцами, мыслители, использовавшие философию великого немецкого идеалиста для ориентации в принципиально новых проблемных ситуациях (которые, по основному смыслу гегелевской историко-философской конструкции вроде бы и возникнуть-то уже не могли) поняли, выявили и развили творческие возможности гегелевского учения. Таковы младогегельянцы в Германии, революционные демократы в России, Болгарии и Польше, таковы представители чешского и словацкого Просвещения во второй половине XIX в.

Вопрос о национальном освоении гегелевского философского наследия

5 Заказ № 1439

Библиотека "Руниверс"

не сводится к тому, насколько «оригинально» или «неоригинально» оно было воспринято (хотя проблема революционного использования гегелевской диалектики сама по себе представляет для марксистской истории философии огромный интерес). Вопрос даже не в том, насколько решительно преодолевалась в каждом конкретном случае гегелевская идеалистическая система. Суть проблемы — в использовании гегелевской диалектики и гегелевского историзма для решения задач, поставленных историко-общественным развитием данной страны и мировым. Историческая, классово-социальная точка зрения оказывается, иными словами, тем основным методологическим принципом, при помощи которого можно определить функциональность и весомость идей, перенимаемых у Гегеля или заново открываемых в ходе творческого освоения его наследия. Преемственность выступает в качестве момента продолжающегося развития философии, которое запрашивается самой изменяющейся социальной действительностью, чья объективная история (вопреки Гегелю) отнюдь не завершена. Национальная история философии обращается к тому же предмету, что и история всемирная, к тем же персонажам, явлениям, идеям. Однако она выдвигает на первый план вопрос, почему именно этим явлениям и идеям удалось ответить на общественные чаяния и интересы, порожденные и «выдвинутые» объективным, всемирным по своему характеру развитием науки и культуры. Важно учитывать при этом, что у «малых» и «средних» народов, которые должны были в прошлом весьма упорно бороться за само свое существование и у которых борьба за социальную свободу зачастую сливалась с борьбой за национальную независимость, философские вопросы формулировались порой отнюдь не в адекватной философско-теоретической форме, а в форме специально научных, социально-политических, религиозных или художественных проблем. Философское мышление, если вспомнить известный термин Энгельса, развивалось здесь как бы «в оболочке» других форм общественного сознания, получивших наибольшее развитие в данную эпоху, у данной нации или этнической общности. Нельзя здесь проходить и мимо такого факта, как национальное языковое угнетение, мешавшее формированию собственной философской терминологии у того или другого «малого» народа.

Лишь учитывая все эти обстоятельства, можно найти ответ на вопрос, до какой степени в историю отдельных национальных философий необходимо включать историю общественно-политических воззрений, этико-эстетических и общенаучных концепций. Ясно, например, что история чешской философии, столь неровная с хронологической точки зрения и движущаяся как бы по синусоиде национальных подъемов и спадов, если говорить о высоте теоретических абстракций, никогда не сможет сравняться с поступательным, логически строгим переходом от Канта к Фихте, Шеллингу, Гегелю и далее — к Фейербаху в немецкой философии. История чешской философии едина лишь благодаря возрождениям достаточно удаленного национального прошлого и за счет постоянной ассимиляции духовно-идеологических явлений, не имеющих философско-теоретического характера.

Это вообще заставляет по-иному посмотреть на проблему включения национальных философий в мировой философский процесс, с самого начала отказавшись от гегелевского деления человечества на «философски творческие» народы и народы, на долю которых выпадает приобщение к уже

Библиотека "Руниверс"

готовым результатам всемирного духовного развития, эпигонское и школярское усвоение этих результатов пусть даже в особых, национально-специфических условиях.

На наш взгляд, в истории философии отдельного народа (разумеется, если она рассматривается на достаточно длительном временно́м отрезке) можно обнаружить многообразные формы участия во всемирном историко-философском процессе, среди которых более или менее отчетливо выделяются два основных типа взаимодействия. Первый можно определить как прямое развитие общего через особенное, второй — как то же развитие, но осуществляемое главным образом через применение, использование, ситуационно-историческую конкретизацию философских принципов, уже ранее превратившихся в универсальное, всемирное достояние.

Обращаясь к истории чешской философии, мы видим в ней ряд фигур, сделавших открытия всемирно-исторического значения. Таков Гус, который своим истолкованием христианских таинств прокладывал путь к совершенно новому пониманию субъективной очевидности, к идее универсальных познавательных достоверностей, которая стала важнейшим фактором кризиса средневекового теологического мировоззрения и получила дальнейшее развитие в новаторски-рационалистической философии Нового времени. Таков Ян Амос Коменский, который впервые взялся за задачу построения педагогики, понимаемой как комплекс рациональных и философски связанных наук о человеке. Таков Больцано, предложивший совершенно новую версию «наукоучения» (сказавшуюся на всем стиле теоретико-познавательных исканий конца XIX—начала XX в.) и сделавший ряд философски значимых открытий в области логики и математики.

Иным по характеру, но также исторически существенным явлением была деятельность тех чешских мыслителей, которые видели главную задачу в приобщении своего народа к мировым философским достижениям, но в ходе ее решения приходили к конкретизации и развитию известных принципов и концепций. Выразительный тому пример — отношение А. Сметаны к гегельянской традиции и идеям западноевропейского утопического социализма.

Однолинейная, логицистско-телеологическая конструкция истории философии, уподобляющая развитие мышления передаче эстафетной палочки от одного «философски одаренного» народа к другому, не располагает средствами для строгой квалификации этих различающихся форм национального участия во всемирном развитии. Мыслитель гегельянского склада, как правило, просто не замечает философских открытий, сделанных представителями малых наций и более или менее сознательно игнорирует всю совершаемую ими работу по конкретизации, уточнению, оригинальному применению философских принципов. Сам реальный ход мировых событий при этом упрощается, выпрямляется, подгоняется под схему имманентного и аутогенного становления облюбованных историком воззрений.

Концепция Гегеля — не единственный (а главное — далеко не самый односторонний) пример такого отношения к прошлому. Логицистские и телеологические построения имеют достаточно широкое хождение в современной буржуазной истории философии и служат своеобразным дополнением релятивистских и плюралистических установок.

Наиболее влиятельной, но и наиболее опасной философско-исторической концепцией, выросшей на почве логицистско-телеологических интерпре-

Библиотека "Руниверс"

таций духовного развития человечества был и остается европоцентризм.

Европоцентристские доктрины (а чаще просто взгляды, установки) представляли собой своего рода естественное порождение подымающегося и стабилизирующегося капитализма, который создал единый мировой рынок и превратил сношения между нациями из случайных и эпизодических в регулярные и необходимые. Выдающуюся роль в этом процессе играли народы Западной Европы, где впервые сложились и развились новые капиталистические отношения. В XVII—XIX вв. народы эти благодаря ускоренному темпу развития производительных сил перегнали остальной мир также по уровню развития науки, образования, философской культуры. Это имело, однако, противоречивые последствия: уничтожение отживших общественных отношений, ликвидация застойных политико-идеологических режимов сопровождались «буржуазным цивилизаторством» (К. Маркс), колониальной экспансией и насильственным подчинением целых районов земного шара. Уже в самой Европе наблюдается неравномерное распределение «культурно-исторических ролей», развитие одних народов за счет других. Еще более неприглядные формы данный процесс приобретает в отношениях с народами и культурами иных континентов.

Европоцентризм появился на свет как идеологическое оправдание этой неравномерности: Западная Европа ставится в центр мировой истории, а все остальные страны трактуются как ее периферия, их культурными достижениями интересуются постольку, поскольку они вошли в соприкосновение с историей Европы. Откровенное и циничное выражение этот взгляд получает во второй половине XIX в. Показательна в данном отношении декларация О. Конта (введение к пятому тому его «Курса позитивной философии») о том, что его исследование относится почти исключительно к элите или авангарду человечества, который включает в себя большую часть белой расы, или же европейские народы, а для большей точности в новейшее время ограничивается лишь народами Западной Европы.

В 20-х годах нашего столетия начинается кризис европоцентристских доктрин, отвечающий общему кризису капитализма, концу европейской гегемонии в реальном (прежде всего экономическом и политическом) развитии мира. Концепция О. Шпенглера, ранние философско-исторические работы А. Тойнби достаточно выразительно запечатлевают настроение растерянности, овладевшее капиталистическим Западом в преддверии распада мировой системы империалистического господства, подъема национально-освободительного движения. Признание своеобразия и самостоятельного значения иных (неевропейских) культур связано в этих концепциях с историческим пессимизмом и развивается бок о бок с идеей «заката Европы»

Последнее не означает, однако, будто европоцентризм вообще сдан в архив буржуазными идеологами. Поздние работы того же А. Тойнби показывают, что и культурно-морфологическое противопоставление Запада и Востока, и идея духовного превосходства западной культуры по-прежнему остаются в арсенале антимарксизма, хотя и в сложной, завуалированной форме. В известных ситуациях они активно выдвигаются на авансцену идеологической борьбы.

В высшей степени примечательны в этом отношении попытки европоцентристской интерпретации марксистского учения — попытки возвести

Библиотека “Руниверс”

своего рода культурно-морфологическую стену между Марксом и Лениным, между первоначальным («западным») смыслом коммунистического учения и его развитием и воплощением в сегодняшней («восточной») общественной практике социалистических стран. Данная тенденция характерна не только для присяжных марксологов типа Веттера и Фетчера, издавна отстаивавших «несовместимость западных и восточных социально-экономических структур», но и для буржуазных идеологов, еще недавно провозглашавших принципы мировоззренческой конвергенции. Отстаивается она и теоретиками, которые выдают себя за «подлинных хранителей» творческого и интернационального содержания марксистского учения. Один из духовных отцов так называемой «критической теории общества» Г. Маркузе в книге «Советский марксизм» видит отличительный признак «западных» версий социализма и коммунизма в «рациональности, способной к трансцендированию», т. е. постоянному преодолению своих собственных доктринальных принципов. Эту рациональность Маркузе противополагает некритичности «восточного марксизма», якобы тяготеющего к абсолютизации своих положений, к конъюнктурному и бюрократическому взгляду на социально-политическое развитие.

Глубокая ошибочность этих утверждений Маркузе, их тенденциозное несоответствие действительности уже достаточно полно раскрыты в марксистских исследованиях. Мы хотели бы обратить особое внимание на следующее методологически существенное обстоятельство: маркузианское противопоставление «западного» и «восточного» марксизма, по сути дела, просто воспроизводит метафизическое противопоставление «критико-рационалистического Запада» и «косного», «консервативно-догматического Востока», которое уже давно стало общим местом в буржуазных европоцентристских концепциях. Маркузе вытаскивает на свет устаревший культурно-морфологический предрассудок и использует его в качестве орудия вульгарной критики марксистского учения. Этому соответствует и общий методологический стиль его последних работ; возрождение в них гегельянского телеологизма, стремление представить развитие «западного марксизма» как своего рода предустановленный процесс, получающий завершение в его собственной (маркузианской) «критической теории общества».

* * *

Плюралистически-релятивистские и логицистско-телеологические воззрения представляют собой сходящиеся крайности буржуазной историко-философской методологии. Этот порочный круг возникает не в силу тех или иных случайных погрешностей, частных методических и историографических ошибок: он задается идеализмом в понимании общества, тенденцией интерпретировать историю мышления в качестве имманентного, на себя самое замыкающегося процесса. Вырваться из этого круга можно было лишь посредством коренного переосмысления отношения между общественным сознанием и общественным бытием, историей идей и историей объективных, классово-социальных отношений.

Преодоление антиномии «логицизма-плюрализма», создание возможности для принципиально нового истолкования взаимосвязи между всемирной и национальной историей философии явилось одним из важных аспектов революционного переворота в философии, который осуществил марксизм.

Библиотека "Руниверс"

Понимание истории как закономерного объективного процесса, средством идеальной ориентации в котором является развивающееся человеческое мышление (в частности, мышление философское), открыло совершенно новые перспективы перед методологией историко-философского исследования. Понимание этого, с одной стороны, подчеркивает момент последовательности, преемственности, стадийности в развитии социально-экономических структур, образующих базис общественной жизни, исключает возможность того, чтобы и духовная история общества (история мышления) распалась на ряд изолированных региональных или национальных историй.

С другой стороны, марксистское понимание общества делает существенный акцент на реальной незавершенности исторического процесса, на противоречиях и конфликтах, которые людям, как субъектам познавательной и практической активности, еще только предстоит решить в неповторимой ситуации, неизбежно несущей на себе печать конкретной страны, национальной истории. Такой взгляд на общество исключает абсолютизацию какой-либо особой философской системы, истолкование последней в качестве уже достигнутой «окончательной истины», к выработке которой человечество бессознательно стремилось во всех странах и во все времена. Логика истории, на которой настаивает марксизм, т. е. объективная детерминированность общественного (в частности, духовно-идеологического) развития, существенно отличается, иными словами, от логики автономного мыслительного процесса, развертывающегося от известных посылок к известному выводу.

Материалистическое понимание истории впервые позволяет соединить научные убеждения в существовании универсальных закономерностей с признанием всего конкретного богатства человеческого опыта. Но именно поэтому оно открывает возможность для действительно диалектического истолкования связи между общим и особенным, универсальным и локальным, всемирным и национальным.

Разумеется, истолкование это само реализуется лишь в том случае, когда принцип определяющего воздействия общественного бытия на общественное сознание, материальной обусловленности духовно-идеологических процессов проводится без механистических упрощений. Если философские системы, воззрения и течения всегда были составной частью идейной надстройки, возвышающейся над противоречивой структурой социально-экономических, классовых взаимоотношений отдельных общественных формаций, если они были сложным и опосредованным образом связаны с борьбой классов, общественных групп, а также с прогрессом реального овладения природой, то отсюда еще отнюдь не вытекает историческая относительность, прерывность философского развития, абсолютно служебное и зависимое положение философии и ее неспособность к «трансцендированию» известных, эмпирически данных условий.

Важно учитывать, далее, что основное противоречие истории философии, борьба материализма с идеализмом есть противоречие развивающееся. В некоторые эпохи (например, в период европейского феодального средневековья) оно еще не может подчинить себе актуальные мировоззренческие процессы и само существует внутри иных форм идейного противоборства (ортодоксия и ересь, догма и независимая вера). В марксистских исследованиях по теории истории философии показано, что противоречие материа-

Библиотека "Руниверс"

лизма и идеализма углубляется от простой дифференциации философских направлений до мировоззренческой поляризации и сознательно отстаиваемой контрадикторности.

Существенно, далее, что противоположность материализма и идеализма далеко не всегда совпадает с противоположностью диалектики и метафизики. Существует собственная — и притом длительная — история идеалистической диалектики, наполненная напряженными боями и распрями и ведущая к значимым методологическим результатам. Мы имеем в виду не только немецкую классическую философию, применительно к которой данный тезис давно уже не оспаривается. Мы имеем в виду также целые течения античной и средневековой мысли, а также определенные направления послегегелевского идеализма (например, неокантианство Э. Кассирера).

Все это чрезвычайно важно учитывать при определении конкретных отношений между мировым и национальным философским развитием. Известны письма Ф. Энгельса Мерингу, Блоху, Штаркенбургу и особенно Шмидту, где он говорит, что «философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит», что «экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, хотя даже и это она производит по большей части косвенным образом, между тем как важнейшее прямое воздействие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения» [8], эти письма имеют огромное значение не только для творческой разработки исторического материализма, но и для методологии историко-философского исследования. Здесь затрагивается не только вопрос об относительной самостоятельности философского развития, об опасности вульгарно-социологического редукционизма (например, меринговского понимания истории философии как прямого «рефлекса» классовой борьбы). Речь идет в конечном счете об объективном, конкретном, точном воспроизведении историко-философского процесса, учитывающем все опосредования социально-экономических влияний, все сложные взаимодействия, существующие между всемирным и национальным мыслительным творчеством. Только на этом пути возможно понимание самого марксизма как высшего этапа в философском развитии человечества, в развивающемся и продолжающемся постижении основных законов объективного мира.

* * *

Последний вопрос, на котором мы хотели бы остановиться, — это коренное изменение ситуации мирового философского развития, которое произошло в результате возникновения мировой системы социализма, в результате того, что в целом ряде государств революционное марксистско-ленинское учение превратилось в господствующую идеологию, в теорию, сознательно и планомерно претворяемую в практику коммунистического строительства.

В марксистской литературе уже достаточно полно освещена проблема качественного своеобразия современного этапа социальной истории, глубокой перестройки экономических и политических мировых отношений, обус-

[8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 420.

Библиотека “Руниверс”

ловленной существованием содружества социалистических государств. На наш взгляд, это изменение должно стать важной темой и в историко-философском исследовании, найти отражение уже в самой периодизации истории философии. Здесь существенны следующие моменты.

Утверждение социалистического строя, осуществившееся в целом регионе земного шара, совершенно по-новому ставит вопрос об отношении научной философии и реального массового действия, теории и практики. Проблема практического претворения прогрессивных идей, их проверки и подтверждения в реальном социально-политическом опыте, еще никогда в истории не была представлена так широко, многопланово, наглядно, как в нашу эпоху. Марксистской философии принадлежит сегодня несомненная инициатива в выдвижении целого комплекса новых мировоззренческих проблем (об общественно-исторической практике, деятельной природе человека, об отношении проекта и действительности, о конкретных механизмах функционирования общественных законов и т. д.). Этого не могут отрицать даже представители современной буржуазной философии. Так в заявлении, сделанном Ж.-П. Сартром в 1956 г., во введении к «Критике диалектического разума» (работа посвящена проблеме связи между философской теорией и общественно-исторической практикой), говорится, что современная философия должна либо принять проблемный вызов марксизма, либо довольствоваться более или менее эпигонским повторением того, что уже было высказано мыслителями XVIII—XIX вв.

Важно учитывать, что основное противоречие современной эпохи — противоречие между двумя мировыми социально-экономическими системами определяет не только экономические и политические отношения в мире, но и находит свое выражение в сфере общественного сознания, в частности, философии — противоречие между гуманизмом и антигуманизмом, рационализмом и иррационализмом, материализмом и идеализмом, диалектическим и метафизическим подходом к действительности. Противостояние двух мировых систем есть одновременно и противостояние двух принципов, концепций всемирности: абстрактной, нивелирующей всеобщности, выше которой никогда не может подняться интегрирующая культурная политика капитализма, и пролетарского интернационализма, обеспечивающего сохранение и развитие культурного своеобразия каждого народа. Именно благодаря возникновению и упрочению мировой социалистической системы подлинно всемирное (интернациональное) становится доминирующей тенденцией общественного развития.

К СООТНОШЕНИЮ ИСТОРИЧЕСКОГО И ЛОГИЧЕСКОГО В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

(На материале чешской философии XIX—начала XX в.)

Промышленная революция, начавшаяся в Европе после 1848 г., «породила подлинную буржуазию и подлинный крупнопромышленный пролетариат, выдвинув их на передний план общественного развития. . . борьба между этими двумя великими классами. . . теперь распространилась по всей Европе и достигла такой силы, какая в 1848 году была еще немыслимой» [1].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 535—536.

Библиотека "Руниверс"

Возникает новая экономическая, политическая и общественная обстановка, которая прежде всего через посредство «политической, правовой и моральной рефлексии» (Ф. Энгельс) находит отражение в характере философского мышления своего времени. Вторая половина XIX и начало XX в., т. е. период капитализма «свободной конкуренции» и империализма, отмечаются обостряющейся борьбой между марксистско-ленинским мировоззрением и всевозможными вариантами буржуазной и мелкобуржуазной философии и идеологии.

Коренная задача марксистской историографии философии этого периода состоит, разумеется, в понимании и правдивом отображении всех этапов острой теоретической и идеологической конфронтации развивающегося марксизма-ленинизма с современными ему псевдоматериализмом и идеализмом. Эта задача содержит в себе целый ряд частных, но чрезвычайно важных и сложных теоретико-философских и методологических проблем, от правильного решения которых в подавляющей мере зависит результат всего исследования.

Марксистская историография истории философии XIX и XX вв. уже определила в главных чертах сложный процесс проникновения марксизма-ленинизма в рабочее движение Чехии и проанализировала отдельные исторические этапы борьбы марксизма-ленинизма с буржуазной философией и идеологией. Вместе с тем она решала и методологические проблемы: отношение между интернациональными и национальными моментами в чешском философском мышлении (работы Я. Нетопилика, И. Лоукотки, К. Помаизла и др.), понимание и интерпретация (статьи М. Черны), соотношение теоретико-философских и идеологических аспектов (работы Л. Грзала, В. Брихнача, М. Матоуша, Р. Рихты, И. Зелены, З. Явурека и др.).

Базируясь на результатах работ этих и других авторов из социалистических стран, мы попытаемся рассмотреть развитие чешского философского мышления на рубеже XIX и XX вв. с точки зрения проблемы диалектического соотношения исторического и логического в истории философского мышления.

Под термином «исторический» мы понимаем конкретно существующий, оказывающий влияние на общество, поддающийся толкованию и определению историко-философский феномен — философскую систему, направление или долговременную тенденцию. Термин «исторический» указывает на необходимость научного изложения и понимания философской системы в связи «с ее историческим существованием» [2].

Категория исторического позволяет понять, что любой феномен мышления нельзя рассматривать как нечто изолированное, существующее, так сказать, «для-себя» и «в себя обращенное». Эта категория всегда включает в себя общественно-историческое измерение: любой историко-философский феномен в своем существовании отражает конкретную общественно-историческую обстановку, в которой он возник, а в некоторых случаях — на которую оказывает опосредованное влияние. Наряду с этим его характер и содержание являются, как правило, результатом сложной и всегда специфической связи особенного (национального) и всеобщего (всемирного): вместе с моментами, примечательными для последнего, он в известной степени отра-

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 40. С. 136.

Библиотека "Руниверс"

жает в себе также национальные традиции, специфически историческое развитие нации, актуальную для нее культурно-общественную проблематику и элементы национальной сознательности [3].

Мы не можем здесь более подробно и широко анализировать внутреннюю структуру и отдельные аспекты категории исторического. Но совершенно очевидно, что в рамках исторического существует внутренняя диалектика соотношения всемирно-исторического и национального, понимание этого соотношения, которое имеет чрезвычайно большое значение с методологической точки зрения, особенно при оценке философского развития тех наций, у которых теоретическое мышление в большей мере связано с решением актуальных для данной страны социальных и культурно-общественных проблем. На примере таких наций (к их числу принадлежат также чехи и словаки) особенно ярко проявляются недостаточность и схематизм гегелевского тезиса о единстве исторического и логического, как двух сторон процесса развития абсолютной идеи в области истории философского мышления. Предпочтение, отдаваемое Гегелем внутренней логической связи и перманентному характеру содержания и смысла отдельных философских идей, ведет к пренебрежению всем тем, что может развиваться за пределами этой «центральной линии» философского развития.

В такой же мере неправомерна и переоценка специфических черт развития философского мышления отдельных наций, так сказать, его автономизация, которая ведет к националистическим интерпретациям и другим идеологическим последствиям и препятствует верному пониманию содержания и смысла истории философии отдельного народа. Здесь важное значение имеет ленинский тезис о таком развитии всеобщности (всемирности), которое обусловлено расцветом особенного, национального, о всеобщем, «которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного. . .» [4].

Историко-философский феномен (философская система, направление или тенденция), изучаемый с точки зрения логического (теоретического) аспекта, выводится за рамки его «исторического существования», общественно-исторических взаимосвязей его возникновения и его значения как идейного выражения современных социальных проблем и тенденций. Изучение истории философии с точки зрения логического аспекта позволяет рассматривать ее в перспективе всемирно-исторического характера развития, — это значит, что необходимо определить место каждого историко-философского явления в постепенном ходе истории философии. Предпосылкой этого является понимание «имманентной определенности, которая, как родимое пятно, отличает завершенную в себе и конкретную философию» [5]. Понимание этой «имманентной определенности» и «завершенной формы» определенной философии, следовательно, ее теоретической (логической) сущности, самобытности и логическо-исторической особенности в марксистской методологии

---

[3] См., например, такое примечание К. Маркса: «Различие *французского* и *английского* материализма соответствует различию между этими нациями. Французы наделили английский материализм остроумием, плотью и кровью, красноречием. Они придали ему недостававшие еще темперамент и грацию. Они *цивилизовали* его» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 144).

[4] *Ленин В. И.* Полн собр. соч. Т. 29. С. 90.

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 40. С. 111.

Библиотека "Руниверс"

истории философии связано со вскрытием «моментов кристаллизации», т. е. внутренней динамики диалектической связи философской системы со всемирным историческим процессом развития философского мышления.

При изучении «имманентной определенности» феномена мышления, его «моментов кристаллизации» и отношения ко «всемирно-историческому характеру хода развития философии», иными словами, при анализе развития философии в логическом аспекте, часто создается такая картина движения философского мышления, которая не полностью совпадает с фактическим историческим движением и развитием этого мышления как в национальном, так и в международном масштабе. В работах классиков и в современной марксистской литературе, посвященной этой проблеме, указываются некоторые из важных причин этого явления. К. Маркс в этой связи констатирует, что личное мнение мыслителя не всегда тождественно объективному содержанию и значению его системы: философ не всегда может сам определить свою систему, как момент всеобщего философского историко-научного процесса [6].

Такое определение обычно возможно лишь в более широкой исторической ретроспективе. Именно в оценке, выходящей за рамки чисто описательного, эмпирического подхода к *историческому* развитию философии, можно усматривать аспект *логического* анализа истории философии и вместе с тем его отличие от *исторического*. Из этого, однако, не следует, что упомянутый *исторический* анализ тождествен эмпиризму и описанию: он (как мы отмечали выше) не является абстрактной противоположностью *логическому* — между ними существует диалектическое единство и различие. Единство их задается тем, что *логический* и *исторический* аспекты есть два измерения одного и того же объекта историко-философского изучения. Отличие же между *историческим* и *логическим* объясняется различием в способах их анализа.

Итак: 1) *логическая* и *историческая* «картина» характера и развития определенного историко-философского феномена может не полностью совпадать (и часто действительно не совпадает) и 2) *исторический* и *логический* подходы, в конце концов, должны образовывать диалектическое единство.

Это диалектическое соотношение *исторического* и *логического* вытекает из марксистско-ленинского понимания различных форм теоретического мышления как опосредованного выражения экономической, политической и социальной структуры, внутренних антагонизмов и классовой борьбы в обществе. В такой концепции отношение теоретического мышления к общественно-экономической структуре рассматривается не как механическое. Философия, искусство, мораль и другие формы общественного сознания в рамках их всеобщей обусловленности «экономическим бытием» — относительно самостоятельны, т. е. имеют свою внутреннюю логику развития, закономерности и вместе с этим подчиняются «инерции развития», вследствие которой эти надстроечные явления «переживают» экономико-политические структуры, «вызвавшие их к жизни».

Но между *историческим* и *логическим* аспектами развития философии может иметь место определенное несоответствие, несовпадение, благодаря чему историко-философский процесс приобретает весьма сложный, многопла-

---

[6] Там же. С. 136.

Библиотека "Руниверс"

новый и неоднозначный характер. Задача марксистско-ленинской историко-философской науки состоит в том, чтобы рассмотреть этот процесс во всем его своеобразии, учесть как *исторические*, так и *логические* особенности развития философского мышления, и на этой основе понять его как необходимый момент реальной социально-экономической, политической и культурной истории человеческого общества.

Диалектическая связь *исторического* и *логического* обнаруживается во всей мировой истории философии. Не является исключением и развитие чешского философского мышления XIX и XX вв. Мы попытаемся показать это на примере модификаций чешского позитивизма.

Обратим внимание на некоторые основные характерные черты «классической» формы европейского позитивизма начала второй половины XIX в.

1) Эта форма позитивизма была идеологией западноевропейской либерально настроенной буржуазии периода развивающегося капитализма, т. е. когда буржуазия оставалась еще прогрессивным классом, способным выдвигать передовые идеи. Позитивизм также, в известном смысле, имел прогрессивное значение, особенно в странах с сильным влиянием клерикализма и абсолютного идеализма.

2) Относительно прогрессивное значение позитивистской философии того времени обусловлено также тем, что ее возникновение было связано с промышленной революцией и с невиданным расцветом во второй половине XIX в. естественнонаучных и технических дисциплин. Позитивизм «лучше всего отвечал тенденции превратить естественные науки из наук, накопляющих знания, в науки, приводящие в порядок знания» [7].

3) Для позитивизма начала второй половины XIX в. характерно критическое отношение ко всяким спекуляциям в области естественных наук, особенно в немецкой натурфилософии, ко всем формам спиритуализма и «метафизики»: «. . .после продолжительного господства спекулятивных абстракций. . . позитивизм представлялся возобновлением реального понимания мира, направленного к изучению конкретных вещей, к познанию реального материального мира» [8].

Однако, несмотря на эти, бесспорно прогрессивные элементы, позитивизм содержал в себе и регрессивные в идеологическом и теоретическом отношении черты. Именно поэтому Энгельс говорит об «ограниченности» и «скудоумии» позитивизма и отмечает, что в понимании законов общественного развития позитивизм иногда оказывался на уровне весьма отсталых представлений.

Классики марксизма критиковали также такие отрицательные стороны позитивизма, как агностическое решение основного вопроса философии, субъективизм, релятивизм, отрыв теории от практики и др. Стремление позитивистской историографии к накоплению ценных знаний и сведений принимало односторонний характер: здесь, с одной стороны, переоценивается значение «сырых фактов», а с другой — факты подвергаются искусственной схематизации, не позволяющей понять общие законы развития природы, общества и человеческого мышления. Эти принципиальные недостатки европейского позитивизма выражали общую ограниченность бур-

---

[7] *Kon I. S.* Kriticky nastin filosofie dejin 20. stoleti. Praha, 1963. S. 49.
[8] Ibid. S. 48.

Библиотека "Руниверс"

жуазного мышления второй половины XIX в. и соответствовали социальным потребностям и интересам буржуазного развития общества того периода.

Несколько иное теоретическое содержание и иные идеологические функции контовско-спенсеровский позитивизм приобрел в чешском буржуазном мышлении 80-х годов XIX в. Это наглядно проявилось в книге Т. Г. Масарика «Основы конкретной логики, классификация и система наук» и в ранних работах Ф. Крейчи.

Позитивизм в Чехии также отвечал прогрессивной стадии развития буржуазии, служил подходящим идеологическим средством для воздействия на рабочий класс. В то же время в чешском варианте позитивизма нашли отражение национально-освободительные тенденции и устремления различных слоев чешского общества, в том числе и либеральной буржуазии. Эти тенденции проявились, в частности, в том, что чешский позитивизм выступал не только против немецкой спекулятивной философии природы (например, гегелевской или гербартовской). Последнее было свойственно европейскому позитивизму вообще. Борьба против засилья немецкой буржуазии вообще и немецкой философии в частности в жизни чешского общества выражалась, помимо прочего, и в том, что чешский позитивизм решительно отмежевывался от психологии Брентано, психоанализа Фрейда, феноменологии Гуссерля. Оппозиция этим философским направлениям со стороны чешского позитивизма тем более заслуживает внимания, что многие из лидеров указанных направлений развивали свою деятельность в Пражском немецком университете и имели тесный личный и научный контакт с чешской интеллигенцией и сторонниками позитивизма.

Особенно показателен тот факт, что, если европейский позитивизм конца XIX в. проделал существенную эволюцию в своем теоретическом развитии и на смену «первой» контовско-спенсеровской форме позитивизма пришла «вторая» — эмпириокритицизм Маха, то чешский позитивизм оказался невосприимчивым по отношению к последнему. Здесь имеет место своеобразная отстраненность, определенное отклонение чешского позитивизма от общей логической линии развития европейского позитивизма. И это отклонение не было случайным, но и не было результатом какого-то «отставания» чешской философии; оно было вызвано специфическими особенностями исторического развития чешского общества.

Поэтому для историка чешской философии важно выяснить, каким образом эти объективные исторические особенности определяли специфику теоретического содержания чешского позитивизма, накладывали заметный отпечаток как на его выбор основных проблем философского познания, так и на способ их решения.

В первую очередь здесь следует обратить внимание на изменения, внесенные чешским позитивизмом в трактовку понятия научного факта. В европейском позитивизме к точным научным фактам причислялось только то, что дано в чувственном познании, входит в сферу эмпирических явлений и проверяется опытом. Эта гносеологическая установка позитивизма была направлена против традиционной умозрительной метафизики с ее претензиями на познание абсолютного бытия. Причем в европейском позитивизме эта борьба с метафизикой обернулась своей противоположностью: теперь абсолютизации и метафизической интерпретации стали подвергаться сами научные факты.

Библиотека “Руниверс”

Иначе трактует понятие научного факта Ф. Крейчи. Во-первых, понятие точности и фактичности он распространяет на объекты, данные не только в чувствах, но и в интуиции, а также на «морально постулированные» факты [9]. Во-вторых, существенно пересматривается традиционное позитивистское понимание границ познания и вопроса о соотношении сущности и явления. В центр философской рефлексии у Ф. Крейчи выдвигается проблема человека, причем человека, понимаемого как абсолютная сущность или сверхчувственное существо, способное вступать в «непосредственное отношение» с трансцендентным миром, «вчувствоваться» в него или усматривать его посредством интуиции [10].

Эта антропологическая ориентация чешского позитивизма не была всего лишь абстрактно-теоретическим изменением, но определялась необходимостью решения актуальных общественно-культурных задач, стоящих перед чешским обществом на рубеже двух веков, и в первую очередь задач, связанных с философским обоснованием так называемой «национальной принадлежности», «особенности» чешской нации и проблемы отношения личности и общества. В решении этих вопросов Ф. Крейчи апеллирует к «моральному долгу», в трактовке которого он в основном придерживается неокантианской интерпретации всеобщего нравственного закона Канта [11].

Можно привести еще примеры, показывающие, как под влиянием специфических социальных и идеологических задач, продиктованных особенностями исторического развития Чехии, в чешском позитивизме происходили существенные модификации. Эти изменения приводили его к сближению с «философией жизни», неокантианством, с различными вариантами субъективизма и интуитивизма и вместе с тем к отдалению от «генеральной линии» развития общеевропейского позитивизма [12].

Анализ указанных особенностей чешского позитивизма не дает, однако, никаких оснований говорить о его «отставании» от развития «классического» позитивизма или от общего русла развития европейской философии в целом. Можно говорить лишь о специфическом положении, об особом, исторически обусловленном месте чешского позитивизма, о его своеобразном участии в исторических судьбах буржуазной философии второй половины XIX—начала XX в. Общие закономерности развития последней оставались действительными и для чешской философии, в том числе ее варианта позитивизма, хотя они и преломлялись сквозь призму специфических условий исторического развития Чехии, внутренних особенностей ее социально-экономической, политической и культурной жизни. Общий кризис, переживаемый буржуазной философией этого периода, во многом связанный с распространением влияния марксистско-ленинской философии, столь же остро и наглядно проявился и в чешской буржуазной философии того периода. Марксистский анализ последней должен учитывать как общие, так и специфические ее черты, опираясь на основополагающий принцип диалектического единства и различия исторического и логического подходов в истории философии.

---

[9] *Krejči F.* Filosofie Poslednich let pěd válkou. Praha, 1930. S. 304—306.
[10] Ibid.
[11] *Krejči F.* Právo existence malého národa. ČM, XV. 1914. S. 237—238.
[12] *Krejči F.* K problému psychofyzického paralelismu. ČM. 1902. S. 23, 25—26.

Библиотека “Руниверс”

ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ СПОСОБ МЫШЛЕНИЯ И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Настоящая работа посвящена историко-генетическому аспекту связи диалектико-материалистического способа мышления и социалистической культуры.

Понятие «культура» употребляется нами здесь в широком смысле, как совокупность материальной и духовной культуры, исторически конкретная форма которой всегда определяется, в конце концов, характером и развитием данных производственных отношений [1].

Одной из существенных особенностей диалектико-материалистического способа мышления (понимаемого как ядро нового исторического типа научной и обыденной рациональности) является принципиальное преодоление полярности субъективизма и объективизма, в пределах которой неизбежно движется мировоззренческое и философско-методологическое мышление буржуазной эпохи. Эта существенная особенность диалектико-материалистического типа рациональности означает, что речь идет о гуманистическом понимании всех вопросов теории и практики, т. е. таком понимании, без которого не обойтись разным формам и отраслям социалистической культуры, как материальной, так и духовной и, более того, без которого нельзя решать глобальные проблемы современного мира.

Попытаемся объяснить и обосновать эту мысль, затем перейдем к более общему вопросу о зависимости изменений в логическом строе мышления от изменений в общественных отношениях, и далее, уточнив тезис о необходимой связи между диалектико-материалистическим способом мышления и социалистической культурой, критически рассмотрим некоторые воззрения, в которых, по нашему мнению, преувеличивается социальная (общественно-практическая) детерминация изменений в логических основах мышления.

Итак, вернемся к нашему исходному тезису, мы считаем, что одной из существенных особенностей диалектико-материалистического способа мышления является преодоление метафизической полярности субъективизма и объективизма, в которой развивается мировоззренческое и философско-методологическое мышление буржуазной эпохи.

Этот процесс имеет место со времени распространения марксизма как теоретического выражения жизненных интересов рабочего класса, и содержание его хорошо раскрыто в целом ряде марксистских историко-философских работ [2].

---

[1] См. ст. Культура — человек — философия: к проблеме интеграции и развития // Вопр. философии. 1982. № 1. С. 36: «...в основу понимания культуры кладется историческая активная творческая деятельность человека и, следовательно, развитие самого человека в качестве субъекта этой деятельности. Развитие культуры при таком подходе совпадает с развитием личности, причем не в какой-то особой (например, специфически духовной — научной, художественной и т. п.), но в любой области общественной жизнедеятельности. Это, разумеется, не исключает значения предметных форм бытия культуры — продуктов и результатов творчества. Но эти результаты сами есть не что иное, как воплощенная деятельность людей, действительное социокультурное содержание и значение которых обнаруживается, однако, лишь при включении их в ткань живой человеческой деятельности».

[2] См. работы Т. И. Ойзермана, А. С. Богомолова, И. С. Нарского и др. Некоторые буржуазные философы, в частности Риккерт, также отмечали определенное движение в полярностях субъективизма и объективизма, характерное для всей философии буржуазной эпохи. Однако они не способны были выйти за рамки непреодолимой

Библиотека "Руниверс"

Что мы подразумеваем в данном случае под субъективизмом и объективизмом? С точки зрения марксизма-ленинизма субъективистскими являются воззрения и философские течения, которые абсолютизируют роль человеческого сознания и (или же) человеческой воли. Это ведет неизбежно к идеалистическим извращениям мировоззрения и методологии. Ясно, что понятие «субъект» в этой связи имеет много значений — от чисто созерцательного, берклианского, к мнимо практическому: фихтеанскому, младогегельянскому, экзистенциалистскому или витгенштейнианскому.

Субъективизм «наличествует везде, где мы встречаемся с отрицанием существования объективной истины, объективных критериев общественного знания, где поиски научной истины подменяются умозрениями и софистикой, историческим и социологическим релятивизмом» [3].

Напротив, объективистские — все те воззрения и философские концепции, которые не признают практическую сущность, социально-практическое основание мышления и человеческого бытия. Это всегда связано с непониманием их общественно-исторической обусловленности или с искаженным ее пониманием: прежде всего (и чаще всего), с абстрактно-внеклассовым толкованием общественного движения. Для объективистских установок характерна абсолютизация тех форм детерминации, которые были первоначально открыты только в сфере вещных, внечеловеческих отношений, и попытки через их призму объяснить бытие, общественно-историческую практику личности. Следовательно, объективистский подход означает потерю человеческого в вещном, в отчужденных или абстрактно-человеческих структурах, капитуляцию перед фатализмом или уступки ему, преклонение перед стихийностью.

Принимая приведенное понимание противоположностей субъективизма и объективизма и утверждая, что движение, характерное для интеллектуальной культуры буржуазной эпохи, возможно лишь в рамках их полярности, мы вовсе не хотим сказать, что каждый мыслитель эпохи, любая мировоззренческая или научно-методологическая концепция неизбежно являются или (абстрактно) субъективистской, или (абстрактно) объективистской. Нет, в таком упрощенном понимании данное утверждение явно ложно. Действительность более сложна. Крайне редко, в порядке исключения, мы встречаем, анализируя буржуазную интеллектуальную культуру, концепцию, которую можно было бы считать относительно «чистым» воплощением того или другого полюса приведенной полярности. Например, Кьеркегора можно назвать «чистым» субъективистом, ибо он говорит, что «истину надо искать только и единственно в субъективности» и что так называемое объективное мышление (т. е. мышление типа математизированного естествознания) истину скорее закрывает, чем раскрывает.

Тезис о непреодолимом движении буржуазной культуры в рамках полярности субъективизма и объективизма следует понимать именно в том смысле, что в большинстве концепций буржуазной философии имеет место сочетание этих элементов, причем либо в рамках философской системы, либо

для них полярности и искали иллюзорный выход в апологетике одной из полярностей. Так, Риккерт, например, в конце концов, склоняется к субъективизму. См. об этом: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 203.

[3] *Федосеев П. Н.* Марксизм в XX веке. М., 1977. С. 315.

Библиотека “Руниверс”

в процессе эволюции самого мыслителя. Но в любом случае можно определить, который из полюсов преобладает. Например, Больцано и Милль — авторы двух влиятельных логических концепций, сочиненных приблизительно в одно и то же время. Нетрудно показать, почему логическую концепцию Больцано можно охарактеризовать как объективистскую, а Милля — как субъективистскую. Вместе с тем при внимательном анализе обнаруживается, что полярность субъективизма и объективизма характерна для внутренней структуры и содержания логических концепций обоих этих философов. Например, третья часть «Наукоучения» Больцано содержит крайне субъективистские понятия относительно актуально продумываемых истин («gedachte Wahrheiten»). С другой стороны, психологический феноменализм Милля, его крайне субъективистская концепция логической проблематики, содержит в себе объективистские элементы, в частности в том случае, когда всякая закономерность понимается по образцу абсолютизированного, неисторического естествознания. Иллюстрацией может также служить анализ эволюции взглядов Витгенштейна: от установок «Логико-философского трактата» к постулатам его поздних «Философских исследований», эволюции воззрений Гуссерля, Хайдеггера и др. Чем же объясняется это непреодолимое для буржуазной интеллектуальной культуры движение субъективизма и объективизма при соблюдении полярности этих понятий?

Корни полярности обнаруживаются в реальных условиях жизни буржуазного общества, где важную роль играет открытый Марксом фетишизм товара и капитала. Маркс объяснил, что экономический базис капиталистического общества характеризуется необходимым превращением «субъективного», зависящего от человеческого сознания, воли и деятельности, в «объективное», вещное, отчужденное и наоборот. Это взаимопревращение субъективного и объективного можно считать корнем необходимой, апологетически направленной конфронтации человеческого и природного, которая находит свое философское выражение, в частности, в полярности субъективизма и объективизма.

Разумеется, прямой, механической детерминации философского мышления данными экономическими обстоятельствами не существует. Было бы наивностью полагать, что экономический базис непосредственно определяет наличие элементов субъективизма или объективизма и их соотношение в воззрениях того или другого мыслителя буржуазной эпохи. Детерминация развития философско-методологического мышления является более сложной — в ней играют роль факторы политики и культуры в широком смысле слова, включая философские и другие традиции. Однако экономический базис буржуазного общества остается определяющим для полярности субъективизма и объективизма в том смысле, что он порождает саму их конфронтацию, ставя абсолютные границы выяснению их общественно-исторических источников и сущности, как и непримиримых противоречий между ними. Ведь такое выяснение неизбежно связано с осознанием сущности (и тем самым исторически преходящего характера) капиталистического товарного производства и капиталистической общественно-экономической формации вообще, что принципиально невозможно в рамках буржуазной интеллектуальной культуры [4].

---

[4] В этой связи небезынтересна ссылка на то, каким образом Маркс в «Капитале»

Библиотека "Руниверс"

Историческая необходимость понимания сущности и преодоления полярности субъективизма и объективизма связана не столько с внутренней логикой развития науки, но прежде всего с необходимостью решения тех проблем практики, которые ставятся на повестку дня потребностями общественно-исторического развития.

В XIX в., когда по мере развертывания и созревания внутренних противоречий капиталистического общества рабочий класс становился из класса «в себе» классом «для себя», т. е. когда исторически назрела потребность создания Компартии как организованного политического авангарда рабочего класса, ее возникновение сопровождалось (и обусловливалось) продвижением в теоретической области: созданием теории научного социализма, открывающей, помимо прочего, тайну товарного фетишизма и капитала, законов развития капиталистического способа производства. В то же время это позволило осознать причины и исторически преходящий характер так называемого «овеществления лиц и олицетворения вещей» («der Versächlichung der Personen und der Personifizier und der Sachen»). Таким образом, возникновение диалектико-материалистического способа мышления как закономерного результата развития классовой борьбы означало вместе с тем принципиальное преодоление полярности субъективизма и объективизма. Эти открытия имели эпохальное значение: создание диалектико-материалистического, реально-гуманистического способа мышления (включающего преодоление полярности субъективизма и объективизма) было связано с открытием исторически преходящего характера способов духовной деятельности, того, что Маркс называл «видом духовного производства».

Если уже в XIX в. в связи с появлением зародышей социалистической культуры [5] пробивала себе путь историческая необходимость преодоления полярности субъективизма и объективизма, то тем более необходимой и общественно-политически обусловленной является потребность в преодолении этой полярности для дальнейшего развития гуманистического мировоззрения в условиях победившего социализма. Потребность эта оказывается такой же объективной закономерностью социалистического развития,

---

сводит к экономическим причинам недостаточное понимание Аристотелем сущности меновой стоимости. Аристотель «не мог вычитать из самой формы стоимости» того факта, что в форме товарных стоимостей все виды труда выражаются как одинаковый, и, следовательно, равнозначный человеческий труд». Причина этой ограниченности анализа (и теоретического «затруднения») заключается в том, что «греческое общество покоилось на рабском труде и потому имело своим естественным базисом неравенство людей и их рабочих сил». И Маркс продолжает: «Равенство и равнозначность всех видов труда, поскольку они являются человеческим трудом вообще, — эта тайна выражения стоимости может быть расшифрована лишь тогда, когда идея человеческого равенства уже приобрела прочность народного предрассудка. А это возможно лишь в таком обществе, где товарная форма есть всеобщая форма продукта труда и, стало быть, отношение людей друг к другу как товаровладельцев является господствующим общественным отношением. Гений Аристотеля обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства. Лишь исторические границы общества, в котором он жил, помешали ему раскрыть, в чем же состоит „в действительности" это отношение равенства» (*Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 69—70).

[5] Зародыши социалистической культуры возникают, разумеется, в связи с развертыванием классовой борьбы рабочего класса уже в условиях капитализма, при доминирующей роли буржуазной культуры.

Библиотека "Руниверс"

как и плановое ведение хозяйства, совершенствование политической структуры общества и другие социально-экономические преобразования социализма. Только на основе преодоления этой полярности [6] диалектико-материалистическое мировоззрение способно эффективно содействовать интеграционным процессам в современной социалистической культуре, объединению естественных, технических и общественных наук, различных способов освоения мира — познавательного, нравственного, эстетического — в единое и целостное мировоззрение.

Безусловно, предпосылки преодоления полярности объективизма и субъективизма коренятся в реальных условиях общественной жизни. Однако мы не можем согласиться с теми концепциями, в которых упрощается социальная практическая детерминация изменений в логических основах мышления и односторонне преувеличивается зависимость последних от изменений в общественных отношениях.

Энгельс указывал в свое время, что простая необходимость систематизировать массу накопленных естествознанием эмпирических открытий должна все более и более подводить к осознанию диалектического характера процессов природы. При этом он подчеркивал, что во второй половине XIX в. естествознание настолько продвинулось вперед, что уже не могло избежать необходимости диалектико-материалистического обобщения [7].

Если ограничиваться только этим высказыванием Энгельса, то дело представляется таким образом, будто возникновение диалектико-материалистического способа мышления является всего лишь необходимым продуктом развития естествознания и не имеет прямой связи с объективными процессами общественно-исторического развития и становления социалистической культуры. Возникает вопрос, не является ли предлагаемое нами объяснение необходимой связи между диалектико-материалистическим (т. е. реально гуманистическим) способом мышления и социалистической культурой отрицанием упомянутого указания Энгельса? Не находится ли оно в противоречии с ним?

Прежде всего надо отметить, что Энгельс в «Анти-Дюринге», из которого мы процитировали мысль о необходимом возникновении диалектико-материалистического способа мышления в связи с прогрессом естествознания, не только признает, но и подчеркивает общественные причины изменений форм мышления. Это касается как отдельных категорий общественных наук, когда Энгельс говорит: представление о равенстве вытекает из равенства всеобщего человеческого труда в товарном производстве [8], так и целых комплексов форм мышления, типов рациональности, когда он утверждает, что «теоретическое мышление каждой эпохи, а значит, и нашей эпохи, это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание» [9]. Энгельс критикует старый додиалектический материализм за то, что «для него,

---

[6] Разумеется, преодоление полярности субъективизма и объективизма не тождественно преодолению полярности субъекта и объекта. Последняя существует и действует в течение всей человеческой истории, приобретая исторически-конкретные формы.

[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 22.

[8] См.: Там же. С. 104—106.

[9] Там же. С. 366.

Библиотека "Руниверс"

конечно, было до некоторой степени ясно отношение мышления к бытию в *природе*, но неясно было это отношение в истории, он не понимал зависимости мышления во всяком данном случае от исторических материальных условий» [10].

Итак, приведенную мысль из предисловия к «Анти-Дюрингу» следует, по-видимому, понимать так, что речь идет не о полном объяснении возникновения диалектико-материалистического способа мышления, а о констатации одного из корней, источников изменения способа мышления, который нельзя игнорировать, но нельзя и преувеличивать.

Но нельзя также и односторонне преувеличивать общественно-практическую детерминацию изменений форм мышления, его логического строя. Тенденцию к такого рода воззрениям по нашему мнению можно найти даже в некоторых марксистских работах.

Так, например, в одной из работ по формированию логического строя мышления [11] справедливо подчеркивается деятельная природа мышления, требование марксизма-ленинизма исходить в обосновании категорий из предметно-преобразующего отношения человека к миру, выдвигается требование рассмотреть самые истоки рождения мышления и его всеобщих категориальных отношений в сфере материального производства. Представляется дискуссионной следующая мысль этих авторов: «В своих размышлениях о методологических принципах политической экономии К. Маркс всегда выдвигал на первый план именно связь форм общественных отношений и категорий мышления, в особенности всеобщих философских категорий. В данной работе авторы реализуют определенное понимание связи общественных отношений с усвоенным в практической деятельности предметным содержанием. При этом пытаются раскрыть, каким образом это последнее, принявшее форму отношения между людьми, превращается в логические формы мышления, в форму активности субъекта в освоении предметов объективной действительности» [12]. Мы полагаем, что данная мысль подводит или может подвести к такому пониманию, которое оставляет в тени характер форм мышления как аналога действительности, в первую очередь природной объективной реальности.

Когда Маркс в своих размышлениях о методике политической экономии говорит, что категории выражают формы бытия, отдельные стороны существования общества, то это относится в первую очередь к общественным наукам, которые имеют своим предметом изучение общественных явлений. Распространять эту характеристику на всеобщие философские категории и логические формы вообще — это, по нашему мнению, означало бы преувеличивать общественно-практическую детерминацию форм мышления в ущерб их детерминации в качестве аналогов природной действительности. Последнее не означает, конечно, отрицания того, что в исследованиях форм мышления надо исходить из предметно-преобразующего отношения человека к миру и что самые истоки рождения логических форм мышления следует искать в сфере материального производства.

---

[10] Там же. С. 630.

[11] *Абдильдин Ж. М., Абишев К. А.* Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. Алма-Ата, 1981. С. 6—7.

[12] Там же. С. 7.

Библиотека "Руниверс"

Разница здесь, по-видимому, в том, как понимать практическую основу мышления. Может быть, мысль Маркса о двойственном характере форм управления при капитализме послужит методическим ориентиром для дальнейшего разъяснения этого вопроса. Маркс указывает, что «по своему содержанию капиталистическое управление носит двойственный характер, соответственно двойственности самого подчиненного ему производственного процесса, который, с одной стороны, есть общественный процесс труда для изготовления определенного продукта, с другой стороны — процесс возрастания капитала...»[13]. Следовательно, когда речь идет об объяснении природы форм управления производством при капитализме, надо учитывать их двойственный характер, т. е. тот факт, что они совместно и одновременно исполняют функцию, возникающую из самой природы общественного процесса труда, и вместе с тем функцию эксплуатации этого общественного процесса труда. Аналогично, как нам кажется, можно оценивать двойственный характер логических форм мышления: во-первых, они являются отражением объективной реальности, в первую очередь природной, и их структура обусловливается структурой отражаемых объективных процессов мира (природного и общественного); во-вторых, этот отражательный процесс всегда модифицируется и направляется конкретно-историческими формами общественных отношений, т. е. влиянием классовых интересов, идеологической борьбы. Бесспорно, логический строй мышления формируется в ходе практической деятельности. Однако формы мышления являются не только «идеальными формами предметной деятельности и общения», они могут иметь эту функцию, так как являются аналогом форм движения и структуры объективной действительности, природной и общественной.

Мы надеемся, что этих разъяснений достаточно для доказательства того, что нет противоречия между мыслью Энгельса о необходимом рождении материалистической диалектики в результате прогресса естествознания и его утверждением о необходимой связи диалектико-материалистического способа мышления и социалистической культуры. Больше того: оба тезиса являются составными частями общего понимания природы диалектико-материалистического способа мышления в его источниках и развитии.

Иногда ставится вопрос: утверждение о возникновении диалектико-материалистического способа мышления в результате прогресса естествознания имеет свои справедливые основания, но и утверждение о его возникновении и существовании из потребностей общественной практики также обоснованно. Однако чем объясняется, что оба эти процесса совпадают во времени? Не является ли это совпадение результатом «предустановленной гармонии», установленной господом богом?

Предустановленная гармония здесь ни при чем. Если бы речь шла о двух совершенно отдельных движениях, каждое из которых осуществлялось в своем особом мире, в своей отдельной сфере, то их временное совпадение было бы на самом деле большой загадкой. Однако в действительности мы имеем перед собой единый цельный многогранный общественный процесс, моментом (стороной, составной частью) которого в определенную эпоху является как могучий прогресс естествознания (и основанной на нем техники), так и обострение противоречий данного общественного строя и зарождение

---

[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 343.

Библиотека "Руниверс"

и рост революционных общественных сил. Могучий размах естествознания в XIX в. (и еще раньше, с начала Нового времени) внутренне связан с развитием материальных производительных сил, соответствующих новой капиталистической форме производства. С другой стороны, развитие естествознания благодаря развитию техники неизбежно способствует не только созреванию данных общественных отношений, но и — на известной стадии развития — обострению их несоответствия изменяющемуся характеру производительных сил. Например, открытие закона взаимопревращения форм энергии в 40-х годах прошлого века (т. е. один из тех сдвигов, которые прямо способствовали созданию диалектико-материалистического способа мышления) являлось плодом относительно имманентного развития естествознания Нового времени, стимулированного потребностями развития капиталистического способа производства. Вместе с тем это же открытие в своих технических применениях и последствиях подготовляло такие новые материальные производительные силы, характер которых несовместим надолго с унаследованной общественной формой производства. Итак, мы имеем перед собой единый цельный общественный процесс, создаваемый взаимодействием различных его сторон. Временное совпадение этих двух необходимых тенденций, приведших к возникновению диалектико-материалистического способа мышления, объясняется конкретно-историческими особенностями этого единого процесса.

Таким образом, диалектико-материалистический способ мышления необходимо возникает из двух источников — прогресса естествознания и идейно-политических потребностей классовой борьбы революционного рабочего класса. Совпадение этих источников во времени объясняется тем, что они являются моментом (хотя не совсем одинакового значения) единого исторического процесса на определенной стадии его развития. Родившись из этих двух источников, диалектико-материалистический способ мышления становится интеллектуальной основой и незаменимым компонентом социалистической культуры.

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФИИ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

Вопрос о специфике философии, ее отличии от других форм познания и общественного сознания, весьма обширен, по существу, равнозначен вопросу, что такое философия, и имеет фундаментальное значение для определения предмета и разработки методологии историко-философской науки. Последним аспектом мы и ограничим наше рассмотрение, предварительно отметив определенные трудности, связанные с самой постановкой проблемы.

Понятие «специфика» подразумевает наличие некоторых общих и единых признаков, которые определяют относительно самостоятельное существование, развитие и функционирование философии, ее отличие от других форм духовной культуры и общественного сознания. Однако реальный историко-философский процесс характеризуется такой пестротой и многообразием мнений, учений, противоречащих друг другу позиций и точек зрения, в том числе и по поводу определения философии, ее специфики и предмета, что попытка найти здесь какое-либо единство представляется неразрешимой

Библиотека "Руниверс"

проблемой. Даже среди советских исследователей данного вопроса редко можно встретить полное согласие и единодушие, что, в частности, наглядно проявилось в дискуссии 1970-х годов по поводу так называемого проблемно-категориального подхода к истории философии.

В современной западной литературе господствует мнение, что выработка единого и общего понятия философии, выделение объективного, однозначного, устойчивого ее содержания вообще невозможно и нецелесообразно. В защиту этой точки зрения выдвигаются различные и нередко довольно убедительные аргументы. На некоторых мы остановимся ниже, но об одном следует сказать сразу.

Не возникает ли при абстрактно-всеобщей постановке вопроса о специфике философии опасность ее антиисторической трактовки, отрыва от реальных социально-исторических, экономических, политических, культурных, научных и тому подобных связей и опосредований, в контексте которых возникает, существует и функционирует любое философское учение? Нельзя сбрасывать со счета и тот факт, что философия далеко не всегда выступала в «чистом» виде: философские памятники часто включают в себя не собственно философские рассуждения или, наоборот, сами включены или растворены в памятниках иных, не-философских форм духовной культуры (мифологической, религиозной, художественной, нравственной, правовой и т. д.).

Указанные трудности вполне реальны и объективны. Необходимо, однако, различать объективные трудности ответа на вопрос что такое философия, какова ее специфика и отрицание принципиальной возможности такого ответа вообще. Последнее, кстати сказать, требует аргументированного доказательства и обоснования, которое не может быть подменено ссылками на пестроту и многообразие историко-философских явлений и расхождение в определениях философии. С другой стороны, подобный негативизм неизбежно обрекает историко-философскую науку либо на поверхностный эмпиризм и комментаторство, а историка философии превращает в «переписчика копий» [1], либо открывает широкий простор для субъективизма и произвола в оценках и интерпретации философии прошлого. В первом случае за историей философии отрицается статус теоретической науки, во втором — размываются ее границы как науки вообще.

Нам представляется, что известный скептицизм по поводу общего понятия философии и ее специфики во многом вызван не вполне правильной постановкой вопроса, который не может быть решен констатацией различных понятий и определений, непосредственно содержащихся в различных философских учениях. Такой подход даст лишь сумму примеров, мало что объясняющих и трудно поддающихся обобщению и систематизации. Как и всякая общественная наука, история философии сталкивается с характерной трудностью, на которую указывал Маркс: реальность, исследуемую в этих науках, нельзя уловить в сетях экспериментального метода и уж тем более индуктивного обобщения наблюдаемых явлений; на первое место здесь выступает «сила абстракции», роль руководящей методологической установки, исходного теоретического принципа [2].

Однако выработка такой исходной установки для историко-философского

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 40. С. 137.
[2] Там же. Т. 23. С. 6.

Библиотека "Руниверс"

исследования связана с определенными трудностями. Определение специфики философии и предмета историко-философской науки должно обладать объяснительной силой по отношению к любому историко-философскому явлению и одновременно выполнять функции достаточного основания или необходимого критерия для вычленения из духовной культуры прошлого истории именно философской мысли. Иначе говоря, подобное определение должно быть метафилософским, т. е. обладать некоторой дистанцированностью, иметь рефлексивный характер не только по отношению к рассматриваемым учениям прошлого, но и по отношению к собственной философской позиции исследователя. В противном случае возникает реальная опасность превращения последней в некий готовый шаблон, «по которому кроят и перекраивают исторические факты» [3].

Решение этой многоплановой задачи вряд ли окажется возможным, если при определении специфики философии как предмета историко-философской науки не будет с достаточной степенью выявлено, что философия является особой, специфической формой или способом духовной деятельности. Правомочность подобного рассмотрения и определения философии, особенно в аспекте историко-философского исследования, объясняется уже тем, что последнее имеет дело не с самими обсуждаемыми в философских учениях проблемами и реалиями, а с различными формами их субъективных воспроизведений, решений и оценок, с некоторыми идеальными и вторичными образованиями, с результатами духовных поисков и раздумий, с «опредмеченными» в текстах продуктами специфического духовного производства — философского мышления.

Под субъективностью философского мышления и деятельности мы имеем в виду не всякую субъективность, а лишь определенный ее тип или форму. Понятие философской деятельности не может быть сведено к индивидуальным или психологическим особенностям творческой деятельности того или иного мыслителя, а тем более объяснено или выведено из них. Точно так же и продукты этой деятельности — концепции, учения, идеи — не могут рассматриваться лишь как случайные и неповторимые воплощения «интеллектуальной свободы» мыслителя, как порождение его субъективного мира или внешних условий его жизнедеятельности и т. п. Одностороннее выпячивание таких моментов философской деятельности и является, на наш взгляд, основным пороком большинства буржуазных историко-философских концепций XX в., начиная с «философии жизни» и экзистенциализма и кончая современной герменевтикой и «философией истории философии». Речь идет о некоторых конститутивных и сущностных особенностях и закономерностях философского мышления, о некоторых его единых и общеобязательных параметрах, присущих ему необходимо и объективно и в то же время выделяющих его из других форм духовной деятельности.

Вопрос о специфическом характере философского мышления неоднократно рассматривался классиками марксизма. Для них в данном случае не могла идти речь о каком-либо «чистом» философском сознании, вечных, врожденных или априорных закономерностях его деятельности, изъятой из реальных исторических связей и отношений. Следовательно, задача заключается в том, чтобы выявить достаточно определенный, относительно самостоя-

---

[3] Там же. Т. 37. С. 351.

Библиотека "Руниверс"

тельный и устойчивый способ духовной деятельности, который возник на довольно высоком уровне разделения физического и умственного труда как «особая область» дифференциации последнего и как специфическое проявление общих и объективных законов познавательного и ценностного отношения человека к миру, обществу и к самому себе, сформировавшихся в процессе общественно-исторической практики [4].

Правомерность трактовки философии как особой формы духовной деятельности, обладающей специфическими, только ей присущими способами идеализации и проблемного усвоения мыслительного материала, следует и из того факта, что классики марксизма рассматривали историю философской мысли не столько с точки зрения ее «основного» предмета, сколько с точки зрения ее основного вопроса. Формы осознания и способа постановки этого вопроса весьма различны и чаще всего неадекватны, а его решение носит альтернативный, взаимоисключающий характер, хотя и не всегда явно выраженный. Неизменным и необходимым, однако, оставалось его имманентное, порой имплицитное присутствие в любом философском учении, а главное — его организующая, упорядочивающая функция по отношению ко всей совокупности рассматриваемых проблем, к конкретному материалу, входящему в состав философской рефлексии. Далеко не случайно, рассматривая философию прошлого, К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин теоретически подытоживали ее исторически изменчивое содержание основным философским вопросом, подчеркивая тем самым значимость некоторой исходной мыслительной, проблемной ситуации, роль вопрошающего разума, деятельности определенным образом ориентированного мышления.

В этом подчеркивании роли основного вопроса философии достаточно четко содержится и указание на один из основополагающих и коституирующих признаков философии как способа именно мыслительной, теоретической деятельности. Определяя философское сознание как «постигающее в понятиях мышление», результатом которого является «постигнутый в понятиях мир», К. Маркс подчеркивал, что «мыслимое целое» есть продукт «мыслящей головы», которая осваивает для себя мир исключительно ей присущим образом — образом, «отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения этого мира» [5].

Данное определение Маркс высказал по поводу гегелевской философии, однако оно имеет гораздо более широкое, даже всеобщее значение; это понимание философского мышления вообще как способа понятийного, теоретического, тяготеющего к научному, освоения мира [6]. Неоднократно возвращаясь к этому вопросу, Маркс указывал, что постигающее философское мышление «может быть одним и тем же, отличаясь только по степени в зависимости от зрелости развития. . .» [7]. Однако не случайно Маркс говорит здесь об «исключительности» философского мышления, а из всего контекста при-

---

[4] Там же. С. 419.
[5] Там же. Т. 46. Ч. I. С. 38.
[6] В нашей литературе (см., например: Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 3 и др.) встречается (со ссылкой на приведенное высказывание Маркса) определение философии исключительно как способа практически-духовного освоения мира. Такое определение нам представляется не вполне корректным прочтением указанного места у Маркса и недостаточно полным по существу.
[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 32. С. 461.

Библиотека "Руниверс"

веденного высказывания вовсе не следует, что он отождествляет философское и научное познание, а тем более конкретно-научное познание. Остановимся на этом вопросе более подробно.

Для развитого научного, т. е. дифференцированного или специально-научного познания характерно такое отношение к явлениям и событиям окружающего мира, когда последние выступают в своих объективных, существующих независимо от познающего субъекта свойствах и качествах и относительно которых требуется получить максимально адекватные представления, т. е. истинное знание. Основной задачей такого познавательного отношения является достижение соответствия с объектом, возможно полное его воспроизведение, из которого должны быть устранены какие-либо субъективные привнесения, пристрастия, склонности исследователя и т. п. (за исключением, конечно, «субъективности» той мыслительной, логико-понятийной формы, благодаря которой и в которой только и возможно идеальное «инобытие» любого предметного содержания в человеческом сознании и знании).

Необходимой предпосылкой конкретно-научного познания является также осознанное выделение конечной и конкретной содержательной области в качестве предмета исследования. При этом границы такой познаваемой сферы должны быть достаточно строго и однозначно определены, обозначены как исходными посылками и постулатами теории, так и способом постановки познавательной проблемы, формулировкой гипотезы как некоторого знания о незнании и конкретном противоречии, которое необходимо устранить и разрешить в процессе познания. Результатом такой деятельности (мы отвлекаемся здесь от различных ее процедур, форм, типов, способов, уровней и т. п., анализом которых занимается эпистемология и методология научного познания) оказывается конкретное и лишь относительное расширение знания, создание более мощной, богатой теории, которая включает в себя прежнюю теорию как частный момент или предельный случай. Благодаря этому между старым и новым, предшествующим и последующим знанием возникают необходимые взаимосвязи и преемственности, образующие внутреннюю и относительно самостоятельную логику развития науки и обусловливающие ее кумулятивный, прогрессирующий характер.

Мы остановились лишь на некоторых, но принципиальных особенностях научного познания, сравнение с которыми позволит лучше оттенить специфику философского мышления. На протяжении всей своей истории последнее также выступало как способ теоретического, познавательного рассмотрения и решения вопросов, как «постигающее в понятиях мышление», да и само возникновение философии ознаменовало становление первых, еще недифференцированных форм научно-теоретического освоения мира. Сколь бы ни был обширен и многолик по содержанию и характеру диапазон проблем, тем, сюжетов, мнимых или реальных вопросов в истории философской мысли, перед лицом философской рефлексии они с необходимостью выступали в качестве объектов теоретического анализа и обсуждения, аргументированного обоснования и рациональных доказательств, т. е. как нечто постигаемое мышлением. Точно так же и результаты философского мышления всегда претендовали на то, чтобы быть обоснованными положениями, теоретически доказанными утверждениями, необходимыми, общезначимыми и даже универсальными истинами, обладающими объяснительной силой.

Библиотека "Руниверс"

Эти признаки были присущи не только тем философским учениям, в которых на первое место выдвигались проблемы рационального постижения мира, вопросы о природе человеческого разума и познания и в основу которых были сознательно положены принципы доказательного, логико-понятийного мышления (напр., учения Аристотеля, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля и др.). Указанные признаки имплицитно присутствуют даже в тех философских концепциях, которые вовсе не претендовали на научность, провозглашали иррационалистические, скептические или агностические принципы, выступали в крайне несистематической, образно-поэтической, афористической, «исповедальной» форме. Достаточно вспомнить имена многих раннеантичных или раннехристианских мыслителей, средневековых мистиков, а также Бёме, Монтеня, Паскаля, Кьеркегора или Ницше, не говоря уже о представителях иррационалистической буржуазной философии XX в.

Однако парадоксальность всех подобного рода учений (именно как философских) заключается в том, что в них любые, далекие от науки и даже антинаучные идеи и принципы должны были так или иначе доказываться и обосновываться (в том числе и принцип непознаваемости мира, бессилия познающего разума или невозможности объективного и достоверного знания), приводиться в соответствие или, по меньшей мере, координироваться с данными опытного и теоретического знания, с законами логики и критериями истинного познания и т. п. Поэтому для большинства такого рода философских памятников характерна напряженная внутренняя борьба, поиск окольных и замаскированных путей и способов оправдания перед судом разума, науки или здравого смысла допущенных мифологических или религиозных представлений, ссылок на сверхъестественные силы и авторитет, апелляций к чудесам, к иррациональным, интуитивным, бессознательным и даже мистическим «силам», чувствам, переживаниям и т. д.

Иногда эта борьба проявлялась открыто, как, например, во многовековом споре по поводу «двух истин» в философии средних веков и Нового времени, но чаще она выражалась скрыто, зашифрованно, деформированно и даже негативно, в форме «доказательства» ничтожности разума перед «мудростью творца» (у «отцов церкви»), неподсудности научному познанию непосредственной веры и чувства (у Гамана и Якоби), инстинктивной и иррациональной веры (у Шопенгауэра и Ницше), невыразимого «чувства жизни» или экзистенции (у Дильтея, Хайдеггера и др.) и т. п. По сути дела, именно эти «доказательства недоказуемости», рациональные обоснования иррационального и позволяют говорить о творениях этих мыслителей как философских, относить их к истории философской мысли и подвергать теоретической критике, анализу и реконструкции.

Наличие указанных теоретико-познавательных моментов является необходимым, но далеко еще не достаточным признаком философского мышления, и было бы глубоко ошибочным игнорировать существенные отличия последнего от научного познания. Это отличие проявляется уже в самом выборе объектов или предметного содержания философского познания. Выбор этот носит значительно более субъективный и индивидуально выраженный характер, отмечен влиянием целого ряда преходящих и привходящих факторов — специфических конкретно-исторических условий жизнедеятельности мыслителя, его приверженности определенным классовым идеалам и ценностям, его личных переживаний, ориентаций и склонностей и т. д. При

Библиотека "Руниверс"

этом философы зачастую руководствовались не столько потребностью в более глубоком освоении объекта, в дальнейшем развитии и приращении философского знания, сколько стремлением к полному пересмотру существующих определений предмета философии, к опровержению предшествующих философских принципов и «парадигм».

От античности до наших дней большинство наиболее значительных философов стремились (по крайней мере, субъективно) все начинать «с самого начала», не столько опираться на плечи своих предшественников, сколько «разрушать до основания» результаты предшествующей философии и «расчищать почву» для закладки нового фундамента. Для истории философской мысли характерны моменты прерывности, конфронтации, драматической борьбы между различными учениями, направлениями и школами, периоды длительных застоев и даже попятных движений, отказа от традиций и достижений прошлого.

Показательно и то, что осознанное, эксплицитное отношение какого-либо мыслителя к своим предшественникам зачастую не совпадало с реальной идейной и проблемно-теоретической преемственностью между ними. Известно, например, насколько относительной оказывалась «верность» сократических школ и перипатетиков, картезианцев и лейбницианцев, кантианцев и гегельянцев своим великим учителям. Столь же неоднозначными оказывались и попытки создания итогово-обобщающих систем у Аристотеля, Фомы Аквинского, Лейбница и даже Гегеля. Никому из них не удалось «вобрать» в свои учения идейно-теоретическое наследие прошлого, не упустив (или не исказив) весьма существенные моменты работ своих предшественников.

Не случайно многие историки философии придерживаются мнения, что лучшие памятники философской мысли «не стареют», не уходят в историю, но сохраняют постоянную проблемную значимость для современности в их «первозданном» виде, тогда как большинство научных достижений прошлого включается в корпус современных научных знаний как «снятый» момент.

В отличие от конкретно-научного, философскому мышлению свойствен умозрительный активизм, не склонный ограничиваться «послушным» воспроизведением действительности, да и само понимание предмета философии, ее существа и целей было и остается ареной острой идейной борьбы. И тем не менее этот активизм не носил абсолютно произвольного характера. И дело не только в том, что в истории философии можно выделить некоторые инвариантные («вечные») проблемы, довольно четко проследить преемственность в их решении, устойчивые и развивающиеся традиции и т. д. Уже сам по себе факт, что между различными философскими учениями и направлениями, часто весьма отдаленными друг от друга по времени и отличными по конкретному составу, имело место не безразличное сосуществование, а именно противоборство, соперничество, говорит о том, что существует некая общая и единая область, где их интересы пересекались и сталкивались.

Можно, конечно, указать определенный круг «вечных» вопросов и тем, по которым велась и ведется непримиримая борьба (например, вопрос о первичности материи или духа, о познаваемости мира и т. д.). Нельзя, однако, не учитывать того, что эта конфронтация обусловливается не только содержанием, но и самим характером обсуждаемых проблем, их особым статусом и значением, которые могут быть поняты лишь из специфических особенностей философского мышления.

Библиотека "Руниверс"

Этими специфическими и вместе с тем необходимыми и всеобщими характеристиками философии как формы духовной деятельности являются ее направленность, ее притязания на универсальное и безусловное знание обсуждаемых предметов и тем, выдвигаемых идей и принципов. В отличие от научного познания для философии характерен интерес не просто к новому и неизвестному ранее знанию, обогащающему уже существующие представления, но к тому, что лежит в основе всякого знания и познания. Философия интересуется не столько конкретными познавательными проблемами и истинными знаниями, сколько стремится ответить на вопрос, что такое познание и истина вообще, как они возможны и т. д. Предметом философии выступают высшие начала и принципы «всего сущего», его «предельные основания»; задаваемые философией вопросы, как и ответы на них, претендуют на абсолютную истину и безусловное значение.

Не случайно древние обозначили этот жанр мыслительной деятельности как «любовь к мудрости», как «науку, исследующую первые начала и причины» [8]. Не случайно также и то, что столь живучим оказался термин «метафизика», превратившись из обозначения порядка сочинений мыслителя в определение особой науки о том, что «после» всего. Разумеется, содержание, вкладываемое в это понятие, было весьма различным, исторически изменчивым, столь же различным был и выбор объектов философской рефлексии. Общим здесь оставалось не столько содержание, объекты или денотаты философского мышления и познания, даже если они обозначались одинаковыми терминами, сколько способ или форма их осмысления, субъективные и функциональные особенности их определения, специфические смысловые характеристики, выражающие своеобразие исходной позиции точки зрения, направленности или «интенции» всякого философствующего разума.

Сама эта универсализующая тенденция философского мышления проявлялась весьма по-разному, выступала под различными именами и обозначениями, принимала очень несходные направления, в том числе и в сторону философского скептицизма и нигилизма, анархизма и индивидуализма, бескрылого (но весьма воинственного) позитивизма, проповеди бессилия разума и т. п. И тем не менее в рамках любой философской концепции все эти установки наделялись статусом безусловного принципа, «высшей» истины (точнее, впрочем, было бы сказать, что именно претензия на подобного рода абсолютность и безусловность превращала эти установки в собственно философские идеи и принципы).

Именно этим, в частности, объясняется известный парадокс скептицизма, иррационализма, неопозитивизма или современных проповедников «конца философии», чьи нападки на возможность необходимого и достоверного знания или на «бессмысленные» метафизические вопросы и философию вообще неизбежно оборачивались и оборачиваются метафизикой худшего сорта, т. е. абсолютизацией и универсализацией своих же собственных исходных установок, даже вопреки их непосредственному содержанию.

Таким образом, нацеленность философского мышления на нечто «высшее», абсолютное, первичное оставалась и остается общей и специфичной для всякой философии, определяя и конституируя ее в качестве таковой и

---

[8] См.: *Аристотель.* М., 1975. Т. 1. С. 69, 102, 180.

Библиотека “Руниверс”

лишь по-разному проявляясь и выражаясь в различных учениях, школах и направлениях (опираясь на реальные, как правило, обоснованные в практике и науке представления о мире и человеке — в материализме, или на мнимые объекты, сущности и начала — в идеализме). Именно на эту сторону философского познания и мышления обратил внимание В. И. Ленин в своем учении о гносеологических корнях идеализма, где, по существу, дан анализ некоторых всеобщих механизмов и закономерностей философского мышления и значение которого выходит за рамки критики идеализма и метафизики.

Необходимо, однако, подчеркнуть, что под универсально-всеобщей направленностью философского мышления не следует понимать лишь стремление к получению всеобъемлющего, интегративного знания, к пониманию и объяснению «мира в целом», к познанию «всего сущего» и т. п. (хотя, безусловно, эта тенденция в значительной мере объясняет тот факт, что познание приобретает форму именно интеллектуальной «любви к истине», стремления к всеобщности, необходимости и достоверности, которыми обладает именно теоретическое знание). Сама универсально-всеобщая направленность философского мышления возникает отнюдь не из одной лишь теоретической неудовлетворенности или любознательности познающего разума, т. е. из осознания неполноты, ограниченности или противоречивости имеющихся знаний (как это имеет место в конкретно-научном познании), но из его «практической заинтересованности», потребности найти ответы на «смысложизненные» вопросы, выявить мировоззренческое содержание и функции этого знания.

Иными словами, действительность, знания о ней, да и вообще любые темы и вопросы в философии всегда рассматриваются сквозь призму их роли и значения для человека и человечества, для жизнедеятельности людей, выражая их субъективное отношение к окружающему миру и к самим себе и, таким образом, выступая не только способом объективно-познающего, но и духовно-практического освоения мира, т. е. не только как знание, но и как мировоззрение. Эта мировоззренческая рефлексия имеет место в любых, даже в натурфилософски или космологически ориентированных концепциях, отличие которых от естественнонаучных теорий и состоит в том, что в них всегда имеет место своего рода «обратная связь» с субъектом, фиксируемое в той или иной форме отношение мира и «взирающего» на этот мир человека, с его потребностями и возможностями, запросами и исканиями, ценностями и идеалами.

В научном или конкретно-научном познании эта связь носит внешний и случайный характер, на первый план здесь выступает истина «сама по себе» как нечто отчужденное от достигшего ее исследователя и безразличное к тому, кому и зачем она нужна. В философии же эта связь принципиально неотчуждаема, присуща ей внутренним и необходимым образом и также играет роль необходимой предпосылки ее самоконституирования как специфической формы духовной деятельности вообще и для формирования любой концепции в качестве философской.

В генетическом плане эта особенность философии, по-видимому, связана с историческим процессом ее возникновения из фольклорно-мифологических, синкретических и антропоморфных форм сознания и мировоззрения. В последних первоначальные и самые элементарные знания были непосредственно вплетены в эмоциональную жизнь людей, в структуру их переживаний,

Библиотека "Руниверс"

ощущений и оценок, сопровождающих поистине отчаянную борьбу за существование, за удовлетворение самых насущных потребностей, за выживание и продолжение рода, что и составляло содержание и «смысл жизни» первобытных людей и обществ.

Из сказанного, однако, не следует делать вывод, что философия возникла исключительно из мифологии, магических представлений, древних верований и религий и т. п. Будучи непосредственно связанной с последними, философия все же зарождалась как качественно иной способ осмысления и выражения потребностей, установок и норм, иная форма проявления субъективного отношения к природному и социальному миру, которое ранее реализовывалось и выражалось в до-теоретической форме. Противопоставляя антропоморфизму мифологии представление о мире как о поле действия безличных сил, а традиционности и непосредственности мифа — сознательный поиск и выбор подобных представлений на основе особых логических и гносеологических критериев, философия постепенно освобождалась от чувственно-образных, эмоциональных, ассоциативных, синкретических, алогических форм первобытного мышления и способов фантастического освоения мира, воображаемого преодоления, подчинения и формирования сил природы.

Тем самым, философия постепенно превращалась в одну из первых форм именно познавательного отношения к действительности, во многом совпадая в своем становлении с формированием первых абстрактных знаний, способов теоретического мышления и научного познания. Процесс этот осуществлялся как закономерный и необходимый результат развития общественно-исторической практики, производства, разделения труда, разложения родовых связей, формирования классов и товарно-денежных отношений и возникновения индивидуального самосознания [9].

Последнее обстоятельство особенно важно, ибо знаменует собой появление «субъективной предпосылки», т. е. мыслящего субъекта, сознающего свое отличие от других людей, от общества и от реального мира, от природы, а главное, свою самостоятельность, независимость от традиционных синкретических стереотипов жизнедеятельности, стихийно сложившихся, навязываемых механизмом родовых отношений и слепо принимаемых лишь из веры в авторитет мифа, из чувства страха, смирения и т. д.

Возникновение философского мышления было связано с формированием самостоятельного, индивидуализированного, осознанного отношения к миру, обществу и самому себе, а также с такими способами решения «смысложизненных» вопросов, которые основываются на реальных, подтверждаемых в коллективном опыте и практической деятельности представлениях и выражаются в общезначимой, доступной для других мыслящих индивидов понятийной форме.

Будучи одной из форм общественного сознания с ярко выраженными идеологическими функциями, философия никогда не была стихийным продуктом массового сознания, но всегда — результатом индивидуальной, высокоорганизованной, целенаправленной мыслительной деятельности. Вместе с тем в отличие от других теоретически выраженных форм общественного созна-

---

[9] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 737; Филос. энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 332.

Библиотека "Руниверс"

ния, так называемых «наук о духе», обладающих мировоззренческим содержанием и функциями, философия, во-первых, не ограничивается рассмотрением лишь конкретной формы ценностных отношений (политических, правовых, нравственных, эстетических и т. п.), а во-вторых, стремится интегрировать их в целостную мировоззренческую систему, придать им значение универсальных, всеобщих принципов. Любые ценностные установки наделяются в философском мышлении статусом универсального миро-воззрения и миро-отношения, которое обладало бы всеобщим и необходимым значением для человеческой жизнедеятельности вообще. Внутренней основой, конституирующим стержнем философского мышления всегда оставалась тенденция к выработке именно всеобще-универсального мировоззрения, предельно обобщенного выражения и решения вопроса об отношении человека к миру.

Собственно говоря, философия только тогда и начинает выделяться как самостоятельная и специфическая форма духовной деятельности, когда человеческое мышление ставит перед собой задачу теоретического обоснования мировоззрения, познавательной разработки такой мировоззренческой позиции, которая претендует на универсализм как в плане объяснения, так и в плане оценки окружающего мира, места и роли в нем человека, стремится интегрировать различные элементы мировоззрения и даже различные виды и типы мировоззрений в целостную систему.

Понимание философии как особого типа универсализирующей интеллектуальной деятельности вовсе не означает, что речь идет о какой-либо «чистой» способности философского мышления или «природной склонности» разума к «метафизическим вопросам». Эта деятельность имеет вполне реальные источники и основания, определяется самим фактом существования человека и человечества в природном и социальном мире, общими законами этого мира и механизмами человеческой жизнедеятельности, мышления и познания.

Исследование этих основ, законов и механизмов, собственно, и составляет непосредственную задачу и содержание филсофского мышления, принимающего — в зависимости от конкретно-исторических условий своего существования — весьма различные обличья и воплощения. Только марксистской философии впервые в истории удалось сознательно сформулировать и последовательно решить задачу построения научного мировоззрения, стать органическим сплавом знаний и убеждений, способом преобразования жизни на основе познания всеобщих законов природы, общества и человеческого мышления.

В домарксистской же, как и в немарксистской философии, задача теоретического обоснования универсального мировоззрения оставалась и остается, как правило, лишь внутренней, далеко не всегда явно выраженной и адекватно реализованной тенденцией. Однако для любого философского учения постановка и попытка решения указанной задачи имеет смысл некоторой исходной установки, значение основополагающей проблемной ситуации, которая конституирует данное учение в качестве философского. Именно эта тенденция, или проблемная ситуация, определяет то единое поле, общее направление философских исканий, имманентную логику развития философской мысли, ту конструктивную осевую линию, вокруг которой концентрируется и упорядочивается весь необозримый круг конкретных вопросов и

Библиотека "Руниверс"

идей, тем и сюжетов, идеалов и убеждений, образующих непосредственное содержание данного учения и историко-философского процесса в целом. Более того, специфика этой исходной проблемной ситуации состоит в том, что она с внутренней необходимостью определяет и некоторые единые, общие, предметные, содержательные аспекты философского мышления, его относительно самостоятельный и устойчивый проблемно-категориальный состав. В процессе поиска путей и способов теоретического обоснования мировоззрения осуществлялся и процесс постепенного становления философских категорий, основных понятий, способных объяснить и определить отношение человека к миру и мира к человеку. В первую очередь это относится к категориям, которые так или иначе выражали основные характеристики бытия и сознания, реального и идеального, объективного и субъективного, а также их соотношения. Тем самым постепенно осуществлялась и теоретическая конкретизация различных способов познавательного решения общемировоззренческих задач, их кристаллизация в ту проблему, которая в философии Нового времени, а затем в марксистской философии приняла эксплицитную форму основного вопроса философии и его альтернативного решения.

Хорошо известно, однако, к каким трудностям приводят как попытки механического сведения содержания любого философского учения к гносеологическому вопросу об отношении бытия и мышления, так и тенденция усматривать в этом вопросе лишь частный и необязательный момент философского мировоззрения. В первом случае возникает опасность чрезмерно узкого понимания специфики философии и ее предмета, а порой и насильственной модернизации философии прошлого; во втором — утрачивается какое-либо общее и единое содержание философского познания, а философия растворяется или смешивается с другими формами общественного сознания и духовной деятельности.

Основополагающий для философии статус этого вопроса вовсе не исчерпывается его собственным и адекватно понятым гносеологическим составом (проблема первичности и познаваемости), а его методологическое значение для историко-философского исследования не может сводиться лишь к констатации наличия этого вопроса в том или ином учении и соответствующей оценке его альтернативного решения. В контексте историко-философского рассмотрения этот вопрос должен выступать не только как непосредственно данный философскому сознанию объект или адекватно сформулированная и заданная проблема, но и в его субъективной данности в качестве смыслообразующего и конституирующего момента специфической духовной деятельности, предельной, идеальной, далеко не всегда адекватно осознаваемой задачи, потребности, замысла, имманентной тенденции, запроса философского мышления, стремящегося выработать всеобщее, универсальное и теоретически обоснованное мировоззрение.

Общими и неизмененными остаются здесь только указанные формальные и функциональные особенности философского мышления. Конкретные же пути обоснования мировоззрения, непосредственное содержание познавательных и ценностных принципов, а также способы их объединения в составе философского мировоззрения находятся всегда в непосредственной зависимости от исторических условий деятельности философа, его классовых позиций, научных интересов, субъективных убеждений, индивидуально-

Библиотека "Руниверс"

психологических особенностей и т. п. Конкретные формы и способы «опредмечивания», проявления, содержательного наполнения указанных особенностей философского мышления и образуют, собственно, «наличное бытие» философской мысли и ее реальной истории. Задача же историка философии состоит в том, чтобы максимально полно и точно воспроизвести это «наличное бытие», теоретически осмыслить и критически реконструировать его на основе знания общих законов и механизмов философского мышления как такового.

Определение философии как способа теоретического обоснования универсального мировоззрения, с одной стороны, является предельно широким и сугубо формальным, но с другой — оно содержит и указание на специфическую особенность философии, позволяющую отличить ее от всех других форм общественного сознания и научного познания.

Методологическая значимость, эвристическая ценность этого определения заключается, однако, не столько в том, что оно позволяет вычленить самостоятельный предмет исследования для историко-философской науки, дать какие-то формальные критерии, ограничивающие сферу ее компетенции (впрочем, при всей кажущейся интуитивной ясности эта задача не столь уж тривиальна). Важнее то, что подобное определение философии указывает на ее внутренние и необходимые функциональные особенности, без учета которых трудно избежать многих крайностей и односторонностей, нередко встречающихся как в практике, так и в теории историко-философских исследований.

В частности, подобные крайности характерны для сциентистского или, так называемого, проблемно-категориального подхода к истории философии, ориентированного главным образом на познавательное содержание и функции философского мышления, и для антисциентистского подхода, акцентирующего внимание на его мировоззренческих функциях и ценностной направленности. Модификациями этих альтернативных точек зрения в известном смысле являются интерналистский, имманентный и культурно-типологический, филиационный и социологический подходы к историко-философскому процессу.

Каждый из этих подходов фиксирует некоторые реальные стороны философии, ее развития и места в истории общества. Однако каждому из них свойственна известная узость, односторонность, что неизбежно порождает определенные искажения реального содержания и хода историко-философского процесса.

Ошибочность как сциентистского, так и антисциентистского подходов к истории философии, как и самой дилеммы: является ли философия формой объективного, познавательного или субъективного, ценностного отношения к действительности, заключается в том, что перед философией, по существу, никогда и не стояла проблема выбора — относиться ли к миру с точки зрения познающего свидетеля, непредвзятого наблюдателя или заинтересованного, оценивающего субъекта. Специфика философского мышления такова, что оно изначально и принципиально не могло быть чем-либо одним — способом теоретически-ориентированного познания или формой мировоззренческого, практически-духовного освоения действительности. Сколь бы ни был велик диапазон смещения акцентов на тот или иной момент, полное отсутствие одного из них может служить косвенным свиде-

Библиотека “Руниверс”

тельством того, что данный памятник духовной культуры относится к какой-либо иной, но только не философской форме человеческой деятельности и общественного сознания.

Непонимание этой диалектической, двуединой сущности философского мышления характерно как для интерналистского, филиационного, так и для экстерналистского, упрощенно-социологического подходов к истории философии. В первом упускается из виду то обстоятельство, что сама по себе универсализирующая познавательно-мировоззренческая направленность философского мышления включает в себя ответ (или подразумевает возможность ответа) на актуальные запросы и задачи своего времени, своей исторической эпохи, содержит в себе явно или неявно выраженную идеологическую функцию, связанную с реальной практической жизнью общества, классовой борьбой и т. п.

Ошибочность второго заключается в том, что вопрос о связи философии с не-философскими условиями и предпосылками рассматривается в нем не-философски, т. е. как внешняя и односторонняя детерминация, при которой философские идеи оказываются лишь пассивным отражением и выражением наличных условий. Между тем эта связь должна быть понята и раскрыта в соответствии с «имманентной определенностью», «внутренними кристаллизациями» философской системы, т. е. с точки зрения включенности внешних предпосылок в структуру теоретического обоснования мировоззрения, в некоторую мыслительную целостность и определенного способа их функционирования внутри последней, благодаря чему эти внешние предпосылки только и приобретают собственно философский статус и значение.

Для решения этой задачи нет иного пути, кроме как рассмотрения философии в качестве специфической духовной деятельности, протекающей в определенных исторических условиях, но выступающей по отношению к ним как самостоятельный и активный участник, особым образом их интериоризующий, по-своему на них реагирующий и дающий на запросы и потребности эпохи, класса и т. д. свои собственные — философские ответы. Только таким образом можно соединить «внешние» и «внутренние» аспекты существования и функционирования философии, причем не просто соединить, а именно воссоздать, реконструировать эту связь (далеко не всегда адекватно осознаваемую и выраженную) на основе некоторых всеобщих и необходимых законов и механизмов философского мышления.

Собственно говоря, трактовка философии как специфической познавательно-ценностной универсализующей деятельности обладает значением методологического принципа, эвристической парадигмы для любого типа или жанра историко-философского исследования (проблемно-категориального и социологического, всемирно-исторического и биографического и т. п.). Однако указанная трактовка вовсе не является каким-то универсальным шаблоном, под который подгоняется любое историко-философское явление: это не более чем поисковая модель, задающая лишь некоторые общие координаты и направления исследования. Она «навязывает» лишь самые абстрактные представления о структурно-функциональных особенностях философского мышления, его общей направленности на создание теоретически обоснованного универсального мировоззрения, проявляющейся в каждом конкретном случае специфическим, индивидуальным способом, в многообразных и неповторимых формах.

Библиотека "Руниверс"

Задача историко-философского исследования, собственно, и заключается в том, чтобы понять и объяснить конкретные способы, какими в каждом философском учении соотносятся, взаимодействуют, обусловливают друг друга познавательные и ценностные формы отношения к миру, образуя некоторое проблемно-ситуационное поле и задавая определенную целенаправленность философского мышления. Конкретный материал философской рефлексии, ее внешние и внутренние, объективные и субъективные, необходимые и случайные предпосылки и факторы исследователь должен рассматривать не только с точки зрения их самостоятельного содержания и существования, а с точки зрения того, как они втягиваются, включаются в эту имманентную проблемную ситуацию и определенным образом упорядочиваются, структурируются в процессе построения теоретического и универсального мировоззрения.

Рассмотрение философии как специфической формы деятельности, собственно, и позволяет понять сущность любого историко-философского явления как своеобразного единства противоположных сторон и тенденций: познавательных и ценностных, объективных и субъективных, внешних и внутренних, необходимых и случайных, непреходящих и исторически ограниченных, общезначимых и индивидуально неповторимых и т. д. В текстах, готовых продуктах философского творчества, все эти моменты присутствуют, как правило, лишь в снятой, ставшей форме, выражающей их подлинное содержание и действительные связи и отношения далеко не адекватным способом. Поэтому необходимо распредметить эту итоговую форму, реконструировать процесс ее становления, воссоздать ту мыслительную деятельность, которая является единственной субстанцией, где все эти стороны находятся в живом, развивающемся единстве как моменты обоснования теоретического мировоззрения, претендующего на универсальность как в объяснении, так и в оценке всеобъемлющего отношения человека к миру и мира к человеку.

Любую из этих сторон или моментов историк философии вправе выделять для самостоятельного анализа и оценки, рассматривать их в любом ракурсе, реконструировать и интерпретировать в соответствии с собственными исходными задачами. Но в любом случае исследователь должен иметь в виду, что подобное выделение допустимо лишь в известных пределах, носит условный и относительный характер и не должно превращаться в нечто самодовлеющее и абсолютное, в нечто разрушающее и отрицающее те внутренние, глубинные связи и опосредования, какими каждая из этих сторон включена в общую структуру теоретического обоснования мировоззрения.

Рассмотрение философии в качестве такого специфического познавательно-ценностного способа мышления является, на наш взгляд, той необходимой предпосылкой, которая позволяет избежать многих характерных крайностей и односторонностей в историко-философских исследованиях и реализовать диалектический подход к анализу историко-философского процесса.

Библиотека "Руниверс"

О СОЦИАЛЬНЫХ «ПАРАДОКСАХ» ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

«Марксизм открыл и научно обосновал новое, социологическое измерение историко-философского процесса, которое раскрывает качественное своеобразие философского развития» [1]. В этих словах коротко выражено то принципиально новое, что внес марксизм в понимание истории философии. Но сама по себе эта формулировка является результатом бурных дискуссий между марксистскими философами, дискуссий, которые были продолжением длительного спора о смысле и даже о самой возможности существования истории философии.

Уже в момент зарождения идеи историзма, на рубеже средневековья и Нового времени, в бурную эпоху Ренессанса и сопряженного с ним гуманизма родилась и была отчетливо выражена мысль о том, что философия не имеет истории. Формулировались два довода: 1) никто из современных философов не достиг совершенства Аристотеля или Платона; 2) множественность школ античной философии отнюдь не была преодолена, а взаимоисключающие мнения остаются столь же взаимоисключающими и бездоказательными и ныне. Так говорили скептики.

Однако одновременно было сформулировано убеждение (Пико делла Мирандола), что всякая последующая философия основана на предшествующей и связана со всем прежним развитием философии. Это направление в буржуазной философии получило свое высшее выражение в истории философии Гегеля, который попытался охватить весь процесс развития философии с точки зрения раскрытия истины, самореализации мирового духа.

Тем не менее большинство буржуазных философов продолжает и в наше время отрицать прогрессивное развитие философии.

Марксизм решительным образом повлиял на развитие истории философии как науки, но следует подчеркнуть, что в самом начале диалектический подход Маркса и Энгельса неправильно интерпретировался не только их противниками, но и был во многом неверно понят некоторыми марксистами. По мнению последних, марксизм доказал, что у философии действительно нет истории. В этой связи чаще всего цитировалось следующее место из «Немецкой идеологии»: «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания, утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [2].

Но на самом деле основоположники марксизма не отрицали относительную независимость истории философии, существование внутренних закономерностей ее развития. Они боролись против абсолютизации имманентного

---

[1] *Ойзерман Т. И.* Диалектический материализм и история философии. М., 1979. С. 36.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 25.

Библиотека "Руниверс"

развития философии, против преобладавшего в то время взгляда о ее абсолютной недетерминированности социальными условиями. В этой полемике они, естественно, подчеркивали именно социальную детерминацию философии [3]. Не учитывать этот факт и тем самым односторонне толковать позицию основоположников марксизма можно лишь при поверхностном знании их трудов и непонимании принципов исторического и диалектического материализма.

Лишь Ф. Меринг и Г. В. Плеханов действительно творчески начали применять к исследованию истории философии принципы диалектического и исторического материализма. Но рубежом в развитии марксистской философии и истории философии стали труды В. И. Ленина, хотя и они не убедили еще некоторых вульгаризаторов марксизма: не только В. М. Шулятикова в начале века, но и Ф. Боргенау и других [4-5] в 30-е годы. Лишь постепенно стало утверждаться действительно диалектическое понимание отношения между философией и социально-экономическим развитием, отношения, в котором диалектически связаны элементы детерминации, взаимодействия и относительной самостоятельности этих процессов. Но чтобы перейти от общих контуров к конкретным явлениям, в которых указанные закономерности проявляются специфическим опосредованным образом, следовало углубить историко-философский анализ. А это далеко не всегда удавалось.

Как правильно констатировал Л. Н. Суворов, в марксистско-ленинской истории философии проявлялись «две односторонние тенденции. Одна из них сводила изучение общественной мысли по существу лишь к изучению материалистических идей, прогрессивных революционных теорий. . . Вторая тенденция, возникшая. . . как реакция на первую и получившая известное распространение в последние годы, состоит в том, что якобы в каждом учении, независимо от того, материалистическое оно или идеалистическое, прогрессивное или реакционное, заключено некое „рациональное зерно" и задача исследователя — найти такое зерно» [6].

В этих двух тенденциях можно без труда увидеть новую форму (более зрелую и развитую) знакомых направлений экстерналистов или «социологизирующих» историков философии и интерналистов или сторонников «имманентного» развития философии. Но как и любой односторонний подход, они искаженно отражают реальный процесс [7].

Мы хотим остановиться на некоторых «парадоксах» истории философии,

---

[3] Об этом самокритично высказался Ф. Энгельс в письме Й. Блоху 21 сентября 1890 г. Подробнее см.: *Гросу И. М.* Разработка Ф. Энгельсом вопроса об относительной самостоятельности историко-философского процесса в сочинениях 80—90-х годов // История философии и марксизм. М., 1979. С. 40—71.

[4—5] Не следует, конечно, забывать, что вплоть до 30-х годов философы-марксисты не располагали многими трудами классиков, например, «Немецкой идеологией», «Диалектикой природы», позже были изданы «Философские тетради» и другие конспекты и заметки В. И. Ленина и т. д. Вместе с тем сохраняла свою актуальность полемика с защитниками «имманентного» развития философии, а следовательно, и акцентирование детерминированности философии. Поэтому односторонняя критика вульгаризаторов сменялась более глубоким и подлинно историческим анализом.

[6] *Суворов Л. Н.* Некоторые методологические проблемы истории общественной мысли // История общественной мысли: Современные проблемы. М., 1972. С. 238 и след.

[7] «Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм

Библиотека "Руниверс"

которые дискредитируют ее упрощенно прямолинейное изложение и призывают к большему разнообразию типов историко-философских исследований и частных методов исследования [8]. Нашим предметом является именно противоречивость истории философии и разнообразие форм этих противоречий, и мы не можем в данном объеме изложить нашу тему, если можно так выразиться, «академически», достаточно аргументированно. Поэтому мы прибегли к форме эссе, которая в некоторой степени адекватна теме, и, надеемся, не помешает читателю постигнуть «рациональное зерно» наших рассуждений.

I. Мы исходим из того, что история философии как целое не может быть представлена как исключительно прогрессивное развитие. Своеобразие истории философии ярко обнаруживается в сравнении с историей науки. В истории естественных наук может считаться если не доказанным, то, во всяком случае, более чем вероятным, что их имманентное развитие (со времени оформления данной науки) является существенной предпосылкой для анализа этого процесса. Привнесение в исследование внешних, прежде всего социально-экономических факторов углубляет наше познание, позволяет вскрыть важные моменты в действовании самого механизма научного развития, однако общей картины, во всяком случае конфигурации основных точек-открытий, по которым наносится контур, оно не меняет.

Совсем по-другому мы подходим к истории философии. Пожалуй, за исключением истории античной философии в западноевропейских историях философии [9] фактически не существует какого-либо обязательного набора имен, которые бы включались во все обзоры. Так Николай Кузанский не удостоился даже упоминания в гегелевских «Лекциях по истории философии», а Вольтер, Дидро, Д'Аламбер лишь раз вскользь упомянуты им. Вообще, всей французской философии «философского века» уделено примерно на четверть меньше места, чем одному Якову Бёме. Создается впечатление, что тот или иной философ произвольно может быть пропущен в истории философии или, напротив, выставлен ее крупнейшим деятелем.

Нередко общая характеристика разных эпох прямо противоположна у разных авторов и уж совсем не совпадает с оценками современников. До недавнего времени средневековая философия оценивалась как провал, а античная — как недостижимый образец и для настоящего времени. В наши

и субъективная слепота voilà гносеологические корни идеализма» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 322).

[8] Мы вполне согласны с М. В. Яковлевым в том, что «марксистская история философии предполагает различные типы исследований», но мы не можем согласиться с тем, что «эти различные типы уже сложились в советской философской историографии» (История философии и марксизм. М., 1979. С. 38). Охвачена еще не вся шкала желательных исследований и, помимо этого, еще остаются неясными связи между отдельными типами исследований. В этом мы вполне согласны с Б. М. Шахматовым, который говорит: «В условиях довольно экстенсивного развития методологической проблематики истории философии и создания общей теоретической концепции историко-философского процесса и сопутствующей этому некоторой временной терминологической неразберихи, видимо, необходимо более обращать внимание на определение содержания вновь возникающих объектов и способов исследования. . .» (Там же. С. 173).

[9] Мы имеем в виду лишь историю западноевропейской философии, так как философия славян и скандинавских народов, не говоря уже о восточных философиях, в общих курсах зачастую или совершенно игнорируется, или дается описательно.

Библиотека "Руниверс"

дни историками философии разных направлений все настойчивее проводится мысль о том, что их предшественники сильно переоценили фактор прерывности в истории философии, в частности между античной, средневековой философией и философией Нового времени. Другим примером может служить оценка периода истории философской мысли на рубеже XVIII и XIX вв. В марксистских историях философии и многих других этот период определяется как эпоха немецкой классической философии. Однако в эту эпоху во Франции и России, в Англии и Италии, Испании и Северной Америке наиболее известными были Бентам и Сен-Симон, Бональд и де Местр, Сен-Мартен и др. Но не только «заблуждающиеся современники», но и все историки философии за истекшие полтора века не могут сойтись в том, что же определяет философию в конце XVIII—начале XIX в. Это и понятно, так как философия никогда не была столь единой, как естественные и точные науки (хотя и здесь невозможно абсолютизировать это единство). Создается впечатление, что в философии и историко-философских исследованиях все зависит от точки зрения: не только характеристики, оценки значения отдельных учений, но и само присуждение явлениям статуса философских или нефилософских. . .

II. Уместен вопрос, не относится ли все сказанное лишь к буржуазной или домарксистской философии, не дает ли марксизм-ленинизм достаточно четкого критерия для выделения основной поступательной линии в развитии философии? Как пишет М. Т. Иовчук, «предмет историко-философской науки — это исторический и закономерный процесс развития философской мысли человечества, имеющий своим основным содержанием поступательное движение и обогащение философского знания» [10]. Это определение с незначительными изменениями вообще принято в марксистско-ленинской исторической философии. И тем не менее пока еще трудно сказать, что марксистско-ленинская философия уже полностью справилась с этой громадной задачей. Недаром же у нас нет еще истории материализма, а академическая история диалектики, как постоянно отмечают сами авторы, фрагментарна и, несмотря на стремления авторов создать коллективную монографию, носит характер очерков, значительно различающихся по глубине анализа, подходам, критериям отбора и т. д.[11]

Далее, «еще не выполнена в должной мере завещанная Марксом и Энгельсом задача — раскрыть механизм влияния философии на общественную жизнь человечества и его интеллектуальное развитие, не прослежен во всей его полноте процесс преломления философских идей в науке, культуре и освободительных движениях» [12]. Немало нерешенных вопросов остается также в области изучения влияния социально-экономического развития на философское.

III. Теперь попытаемся яснее изложить наши тезисы на конкретных примерах из истории философии. Начнем с истории материализма. В марксистской истории философии обычно утверждается, что материалистическое

---

[10] *Иовчук М. Т.* Актуальные проблемы истории марксистской философии и ленинского этапа ее развития // Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970. С. 22.

[11] История диалектики XIV—XVII вв. М., 1974. С. 3, аналогично во вступлениях к другим томам истории диалектики.

[12] *Иовчук М Т.* Указ. соч. С. 19.

Библиотека "Руниверс"

мировоззрение в своем историческом развитии всегда было тесно связано с успехами естественных наук, с прогрессивными социальными силами общества и, по существу, противоположно религиозно-идеалистическим воззрениям. Но тут же часто приводятся многочисленные исключения. Цитируемый нами автор через три страницы как бы меняет свою точку зрения под давлением этих исключений и делает вывод о том, что материализм и идеализм поэтому «следует понимать как широкие тенденции в развитии философской мысли, и к оценке исторической роли тех или иных философских учений нужно подходить конкретно исторически» [13]. Возникает contradictio in adjecto, несмотря на то, что исторический материализм предоставляет нам достаточно возможностей для более конкретного, основательного, обширного и убедительного анализа.

Чтобы избежать неясностей, так как материализм трактуется по-разному (иногда, на наш взгляд, слишком общо), ограничимся в нашем примере лишь атеизмом.

Имеющиеся данные убедительно свидетельствуют о наличии атеистических направлений при дворе императоров Священной Римской империи. Недаром самое яркое, дошедшее до нас атеистическое произведение средневековья — «Притча о трех обманщиках» (Моисее, Христе и Магомете) — приписывалось Фридриху II Штауфену. А в постановлении Констанского собора о низложении папы Иоанна XXIII прямо говорится о его неверии в загробную жизнь и дается понять, что он был атеистом. В течение XV в. еще двух пап, видимо, не без основания считали атеистами (Александра VI, Льва X) [14], но еще более характерно, что католические богословы вынуждены были заняться обоснованием тезиса, что даже папа-атеист не может умалить благодатности церкви. Более чем вероятно, что этот тезис (получивший затем и одобрение Собора) выдвигался не в силу появления на папском престоле Иоанна XXIII, а ввиду настроений курии, которые делали появление пап-атеистов вероятным.

Одновременно существовал и народный атеизм, нашедший достаточно яркое отражение в фацециях и других произведениях, порожденных средой городского плебса, школяров и т. д. Но этот атеизм носил «бытовой» характер, и, как правило, не играл прогрессивной роли. Народные революционные движения, напротив, разрабатывали свою идеологию вплоть до английской буржуазной революции включительно, преимущественно в ярко выраженной религиозной форме.

Можно выдвинуть гипотезу, что материализм в философском плане, по крайней мере, с XII по XVI в. разрабатывался преимущественно в верхах феодального общества, в частности в верхах церковной иерархии, и был порожден не устремлениями зарождающейся и революционизирующейся буржуазии, а разложением правящего класса, терявшего всякие иллюзии о своей провиденциальной роли. Своеобразным социальным выражением этого материализма был грубый, разнузданный гедонизм господствующего класса, возможный, конечно, за счет жестокой эксплуатации. Причем такое развитие материализма было осуществимо

---

[13] *Яковлев М. В.* Указ. соч. С. 17, 20.

[14] Конечно, «папский атеизм» — явление в высшей степени противоречивое и его рассмотрению нужно было бы посвятить самостоятельную работу.

Библиотека "Руниверс"

лишь в качестве тайного учения «верхов», т. е. при условии его строгой эзотеричности.

Положение меняется в XVII в., с началом английской буржуазной революции. Появляются первые печатные труды, в которых развиваются идеи материализма и атеизма, но и в них еще жива традиция предшествующей эпохи, выливающаяся в новых условиях в знаменитую формулу Вольтера, что, если бы бога не было, его нужно было бы выдумать. Материализм все еще предназначается лишь для избранных, так как если бы он распространился среди «простонародья», то это привело бы, по единодушному мнению Бэкона, Гоббса и многих других, к гибельным последствиям для общественного порядка и морали. (И своими корнями материализм все еще уходит в аристократическую среду, недаром его основоположник — Бэкон был лордом-канцлером короля Якова.)

С обнародованием первых материалистических трудов кончается этап подлинной эзотеричности учения, т. е. распространения учения в любой, даже наиболее понятной форме среди узкого круга людей. Атеизм выходит «на рынок». Но вместе с тем, как мы видели, его носители не стремятся к его всеобщему распространению. Напротив, они считают, что учение должно остаться исключительной принадлежностью избранных. Но так как разрушены институциональные пределы распространения учения, необходимо найти новый способ изоляции непосвященных. Полная тайна учения сменяется элитарной замкнутостью, которая достигается недоступностью изложения. Недаром Декарт переводит свои космогонические труды на латинский язык, зачастую заведомо усложняется форма изложения на национальных языках. Эзотеризм сменяется, таким образом, элитаризмом или академизмом.

Именно в этом находятся корни явления, подмеченного Т. А. Кузьминой: «В известном смысле философия концентрировала все эти умонастроения духовного аристократизма и исключительности, выражая их в виде требования своеобразной аскезы: если мирская жизнь со всеми ее обыденными запросами, страстями и иллюзиями не способствует постижению высших духовных ценностей, то подлинное философское сознание (которое только и есть мудрость) должно пройти через своеобразное очистительное горнило: отказаться от обычных жизненных установок и мыслить каким-то принципиально иным способом. Сам предмет философии мыслился чем-то скрытым и непостижимым для «простого человеческого», мирского сознания и предполагал иное духовное зрение. Внешней видимости, доступной для всех, философия противопоставляет скрытую суть вещей, реальную в каком-то совершенно ином смысле, чем факты каждодневности» [15].

Социальная картина развития материализма в XVIII в. еще больше усложняется, так как наряду с аристократическим атеизмом начинает выступать и «популярный», «народный» атеизм в качестве революционной идеологии третьего сословия. Материализм становится социально двуликим, в нем воплощается и то, что низы «не хотят», и что «верхи не могут». Аристократия все более проникается сознанием невозможности сохранить материализм, как свое тайное учение и постепенно ослабляет борьбу с его распространением под девизом Людовика XV «После нас хоть потоп».

---

[15] *Кузьмина Т. А.* Философия и обыденное сознание // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 193.

Библиотека "Руниверс"

Для понимания развития философии нам кажется чрезвычайно важным постоянно учитывать эти два социально враждебные течения материалистической философии, различать атеизм Гельвеция и атеизм маркиза де Сада [16]. Но и в более поздние эпохи, даже после возникновения диалектического материализма, мы знаем попытки радикально-элитарного и антинародного использования атеизма, у колыбели которых стоял Ницше. На данном примере мы хотели лишь продемонстрировать, что одно философское направление может существовать в разных формах (эзотерической, элитарной и популярной), играть совершенно различную роль во внутреннем развитии философии и иметь прямо противоположные социальные корни и следствия. Поэтому, по нашему мнению, необходимо уделять внимание форме социального существования философии, которая одновременно является выражением социальных условий ее возникновения, важным, если даже не определяющим, фактором ее социального влияния и не в последнюю очередь значительно влияет на сам способ философского мышления и его результаты.

IV. То, что мы сказали о философских направлениях, в полной мере относится и к изучению произведений отдельных философов. В советской литературе в настоящее время все больше внимания уделяется основным принципам разработки «философской биографии» мыслителей [17]. И в этом случае целенаправленное изучение формы произведения может привести к важным выводам о его генезисе, социальной обусловленности и дать возможность лучше понять его социальное влияние. Разумеется, что при таком подходе анализ еще больше осложняется необходимостью учета личных качеств отдельных мыслителей. Бесспорно, есть типы кабинетных мыслителей и типы философов-борцов, трибунов, но далеко не всегда их философские взгляды соответствуют их характеру и еще реже они соответствуют социальным условиям деятельности мыслителя. Мы считаем, что сочетание всех трех факторов должно в большей или меньшей степени найти свое отражение и в «чисто философских» результатах их трудов. Пока мы можем лишь спорить о том, насколько это важный фактор.

Но почти не вызывает сомнения тот факт, что роль философов-борцов и философов-отшельников в реальной истории философии настолько различна, что иногда кажется — они не относятся к одной истории философии. Это впечатление возникает, например, при чтении глав о Вольтере и Дешане в «Истории диалектики XIV—XVIII веков» [18]. Автор главы о Вольтере хотя и доказывает, что диалектика не была совершенно чуждой Вольтеру, тем не менее вынужден констатировать, что, будучи весьма влиятельной, вольтеровская философия могла бы сыграть важную роль в процессе становления и распространения диалектики, если бы ее разработка была сознательной целью

---

[16] По нашему мнению, неклассовый подход к материализму привел к завышенной оценке значения атеизма Сада у некоторых западных философов, близких к марксизму, а в социалистических странах — к переоценке значения разных «вольтерианских» сборников из усадебных библиотек.

[17] См.: *Шахматов Б. М.* К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях // История философии и марксизм. М., 1979. С. 151—180; *Соловьев Э. Ю.* Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Вопр. философии. 1981. № 7, 9.

[18] История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974. С. 215—244. Глава о Вольтере принадлежит Р. М. Габитовой, о Дешане — В. М. Богуславскому.

Библиотека "Руниверс"

Вольтера. Автор главы о Дешане, наоборот, приводит целый ряд его оригинальных взглядов, связанных с разработкой диалектики, которые, однако, не сыграли никакой роли в развитии философии, потому что были открыты и опубликованы лишь спустя 150 лет, когда разработка диалектики далеко превзошла самые смелые идеи Дешана (ведь их публикация имела место накануне издания I тома «Капитала»!).

Неповторимые черты личности и перипетии жизненных судеб часто настолько усложняют процесс открытия реальных детерминантов творчества, что оно может казаться просто недетерминированным. В определенном смысле так оно и есть. Мыслитель может, например, «опередить развитие» или «остаться в стороне», но общественный резонанс его трудов всегда определяется социальными факторами, которые мы можем обнаружить. В этом отношении особый интерес представляют философские произведения, на которые не обратили внимания во время их возникновения и которые оказали большое влияние позже. Изучение этих случаев дает, в частности, прекрасные аргументы против защитников чисто «имманентного» развития философии. Ведь в трудах Шопенгауэра, Кьеркегора или Ницше нет ничего такого, что было бы труднее понять, чем в произведениях Канта, Шеллинга или Гегеля, скорее наоборот. Не случайно Кант, которому не чужд был философский элитаризм, счел необходимым в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» выразить приятное удивление тем, что его поняли и что его работа получила широкое распространение в Германии. И несмотря на это, первых приняли довольно холодно, в то время как вторые были приняты восторженно.

Буржуазная интерпретация этих явлений в большинстве случаев бывает малоубедительной. Довольно часто это лишь софистическое выражение старой истины, что времена меняются и люди меняются вместе с ними. Более того, часто эти интерпретации связаны с анализом чисто субъективных и даже патологических факторов, которые иногда способствуют познанию генезиса произведения, но никогда не способствуют познанию его социального звучания.

Марксистско-ленинская методология, наоборот, дает возможность использовать указанные явления как своего рода «эксперимент», от невозможности которого так страдает всякая историческая наука. Более глубокий историко-материалистический анализ в этих случаях дает возможность довольно доказательно определить, что препятствовало принятию учения в момент его возникновения, а что в нем позже стало привлекательным, и, таким образом, более точно описать изменения в трудно уловимой духовной атмосфере, в этом крайне сложном сублимате социально-классовых процессов.

В определенной степени такую возможность предоставляет изучение «нео-философий», т. е. «возрожденных», знаменитых в свое время, но затем отошедших на задний план или забытых учений, направлений и школ. Ведь, как сказал В. Ф. Асмус [19], именно «способность идей оказывать влияние есть не что иное, как их способность жить и развиваться (дополним от себя. — даже *Э. С.*) в условиях, далеких от тех, в которых эти идеи были первоначально сформулированы и высказаны». Тогда и их «качество»

---

[19] *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2. С. 285.

Библиотека "Руниверс"

в определенной мере более точно и более объективно проверяется при помощи анализа их «жизненного пути», чем просто философско-историческим анализом самой системы. Разумеется, мы не будем более высоко ценить Й. Гёрреса, А. Мюллера, Гобино или Х. С. Чемберлена только потому, что их идеи подверглись краткому, но бурному возрождению в период нацизма. Тем не менее анализ этого факта поможет нам глубже проникнуть, например, в разрушительные потенции реакционного романтизма и понять то, что могло бы ускользнуть от внимания, если мы ограничим анализ рамками данной эпохи.

Следует сказать, что в этом направлении было практически сделано много, но мы не знаем глубокого методологического анализа возможностей и границ такого подхода. Насколько нам известно, никто даже не анализировал конкретные труды такого типа [20]. Пока авторы в каждом конкретном случае снова и снова ищут свой «ключ». И хотя никакая методология не избавит их от этой обязанности, ее разработка могла бы помочь повышению качества работ, более глубокому анализу поставленных проблем.

V. Для того чтобы эти «жизнеописания» философских систем имели смысл, помогли нам углубить наш взгляд на историю философии и современное состояние проблем необходимо учесть индивидуальные и типовые черты эпох, в которых эти системы то утрачивали свое значение, то возрождались к новой славе. Очевидно, что общественное функционирование философии различно не только в различных общественных формациях, но и в эпохи их экономического расцвета и эпохи стагнации и упадка, в эпохи назревания революционных кризисов, революций и в эпохи послереволюционные, эпохи реакции и эволюционного развития и т. д. Но если мы хотим избежать упрощений, то должны характеризовать эти эпохи не только с общей, социально-экономической точки зрения, но и со специфической точки зрения изменения механизмов взаимодействия между «имманентным» развитием философии и социально-экономическими факторами, с точки зрения условий «имманентного» развития философии. Ведь, говоря словами А. Ф. Лосева [21], «периоды расцвета духовной культуры не совпадают непосредственно с периодами экономического и технического прогресса, нередко даже противоречат им. Таковы, по Марксу, Гомер и вся греческая мифология, таков и Шекспир. К этому с некоторым основанием можно прибавить еще Платона и Аристотеля». Такой перечень можно было бы продолжить вплоть до классической немецкой философии.

Некоторые механизмы достаточно очевидны. Так, эпохи общественного кризиса вполне закономерно повышают общественный интерес к наиболее общим, в том числе и философским вопросам, на что философия, как правило, реагирует ориентацией на более широкие круги, что иногда опла-

---

[20] С этой точки зрения нам кажутся весьма удачными, например, некоторые главы сборника: Кант и кантианцы : Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. Ряд ценных материалов содержат и другие советские и зарубежные работы о судьбах гегельянства. Но особого внимания с этой точки зрения, по нашему мнению, заслуживает труд: *Lucács G.* Die Zerstörung der Vernunft. B., 1954, который, несмотря на определенные ошибки, именно в этом плане может дать многое.

[21] *Лосев А. Ф.* Историческое время в культуре классической Греции (Платон и Аристотель) // История философии и вопросы культуры. М., 1975. С. 9.

Библиотека "Руниверс"

чивается преднамеренным (как у философов Просвещения) или «спонтанным» (иногда связанным даже с прямо противоположной, элитарной, как скажем, у Ницше, идеологией) упрощением языка, перестановкой акцентов с «профессионально-философских» (например, теория познания) вопросов на «человеческие» (например, этические) вопросы философии.

В других случаях механизмы бывают более сложными, поэтому мы находимся в области пока еще неопределенных гипотез. Например, можно предполагать, что в периоды экономического застоя иногда плодотворно разрабатываются самые отвлеченные вопросы логики и методологии познания, позволяющие создавать иллюзию, что философия оторвана от жизни, что она может замкнуться в узком кругу избранных — и «профессиональная философия» действительно замыкается в этом кругу путем выработки все более эзотерического или попросту неудобочитаемого языка, который, как язвительно и ярко показал Ч. Р. Миллс [22] по отношению к социологии, отнюдь не является отражением объективно существующей сложности проблем, но преднамеренным средством обособления избранных. Это отнюдь не исключает подлинных открытий в определенной области философии.

Продолжая рассуждения в этом плане, нетрудно прийти к выводу, что эпохи экономического расцвета и связанной с ним общественной стабилизации не всегда благоприятствуют «имманентному» развитию философии. Иллюстрацией тому может служить послегегелевский период в немецкой философии.

Философия всегда в значительной степени универсальна, но, как проницательно отметила проф. И. Попелова, послереволюционная буржуазия «теряет ... потребность универсальности» и довольствуется частными, чисто прагматическими знаниями. Причем философия сама принимает такой подход, ее оценка собственных возможностей весьма «скромная», особенно по отношению к науке. Это имеет место лишь до тех пор, пока существует общественная стабильность. Переход к монополистической стадии капитализма, «сама концентрированность буржуазных сил и концентрированность сил пролетариата вызывают у буржуазии необходимость создания широкой идеологической концепции. ...В противовес единой идеологии рабочего класса буржуазия чувствует необходимость создать философские концепции» [23]. Таким образом, лишь в момент обострения кризиса происходит своего рода «возрождение» буржуазной философии.

VI. Во всех аспектах нашей темы нетрудно обнаружить один общий знаменатель: отношение философии к социальной практике. Иногда акцентируются одни, иногда другие аспекты этой связи: то условие развития самой философии, то ее воздействие на общественное развитие, но во всех случаях именно это отношение определяет как само развитие философии, так и ее саморефлексию и историко-философскую работу.

Можно сформулировать гипотезу, что философия более, чем любая научная дисциплина, всегда стремилась создать основу для руководства всей общественной практикой.

---

[22] *Mills Z. P.* Sociological imagination. L., 1959.

[23] *Popelová J.* Rozpad klasicke filozofie. Vznik soudobého filozofického schizmatu. Praha, 1968. S. 21, 25 aj.

Библиотека “Руниверс”

Это стремление ярко выражено — и существенно видоизменяет способы и выводы философствования — у мыслителей столь разных, как Платон, Августин, Макиавелли, Вольтер, Гегель, Конт... История философии может рассматриваться и как непрерывный ряд неудачных попыток убедить общество в существовании неких принципов, объективно существующих и еще неосознанных, подлежащих рациональному выведению или интуитивному открытию через откровение, принципов, которые могут обеспечить счастливое существование граждан, общества, человечества и человека. Но во всех случаях мыслители были убеждены, что они знают эти принципы. В поисках путей осуществления их мыслители обращались то к «массам» (пусть часто в очень узком понимании, как Сократ, Руссо и т. д.), то к «правителям», «государям» (Платон, Макиавелли, даже Гегель), к «элитам» (сословным — в средневековье, экономическим — в эпоху капитализма, к «избранным» по критериям «воли к власти», «интеллектуального превосходства»). Однако все эти попытки кончались немедленно или в исторически очень короткий срок полной неудачей. Иногда они приносили материальное обеспечение или популярность отдельным философам, но чаще вели к их преследованиям или, по крайней мере, к пренебрежительному отношению к ним. За две с половиной тысячи лет можно чуть ли не на пальцах сосчитать случаи, когда дело доходило до реальных попыток воплощения определенной философии в жизнь. Плачевные результаты известны: изгнание Платона из Сиракуз, трагически закончившиеся попытки построения «града божьего» на земле в раннем христианстве и в эпоху Реформации и т. д.

Ярким примером парадоксальности социальной судьбы философии была Великая французская буржуазная революция, написавшая на своих знаменах имена лидеров «философского века», а в конце концов приведшая к кровавой бойне наполеоновских войн, а затем к гнилому полукапитализму Реставрации. Этот опыт вмешательства философии в «дела мира сего» привел во Франции к тому, что само слово «философ» приобрело на несколько десятилетий пренебрежительный, почти бранный оттенок[24]. Аналогичным, хотя и менее значительным, примером может служить кризис гегельянства и шеллингианства в Германии, а также крах попыток позитивистов воплотить идеи О. Конта в латиноамериканских странах.

Надежды философов на преобразование жизни и руководство миром оставались несбыточными мечтаниями, хотя нередко приводили к трагическим последствиям для самих мыслителей (можно вспомнить судьбу Сократа). Однако эту мечту, эту потребность нельзя не учитывать даже при так называемом «имманентном» рассмотрении истории философии. Но особое значение данное обстоятельство имеет для понимания того революционного переворота, который был осуществлен в философии Марксом и Энгельсом. В марксизме философия впервые приобрела статус не только научной теории, метода познания, но и инструмента революционного преобразования мира. Поэтому далее мы хотим коснуться вопроса о том, насколько сильно влияет эта особенность марксистской философии как на ее собственное развитие, так и на развитие буржуазной философии после

---

[24] Ср., например: *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P., 1948. T. II: La philosophie moderne. S. 579.

Библиотека “Руниверс”

соединения марксизма с рабочим движением, а в особенности после победы социалистической революции и возникновения социализма.

Марксистская, а затем марксистско-ленинская философия вошла одной из основных частей в более широкий комплекс научного мировоззрения, который был положен в основу реальной политики коммунистических и рабочих партий, а затем социалистических государств, руководимых этими партиями. Впервые в истории на философском уровне были сделаны прогнозы развития, которые начали реально осуществляться. Это в корне изменило облик мира и облик философии.

Это изменение не могло не вызвать негативной реакции со стороны буржуазных философов, хотя они, особенно на первых порах, прикрывали свои классовые позиции отрицанием марксизма по «чисто философским», гносеологическим и этическим причинам. Следует при этом учитывать, что между классовыми позициями и собственно философским содержанием существует сложное, неоднозначное соотношение.

Классовый характер влиял на изменение «имманентных», прежде всего гносеологических, структур философии постепенно, чаще всего стихийно и несознательно. Лишь в исключительных случаях темпы и драматизм общественного развития наряду с возможностью использовать уже сформировавшиеся философские и идеологические системы, возникшие в других условиях, создавали такое положение, при котором социальные импульсы развития философии наглядно обнаруживались и рефлектировались самими философами. Именно эти «лабораторные» случаи, т. е. случаи, когда процесс протекает с точки зрения изучаемого явления в «оптимальных условиях», часто дают нам возможность более глубоко проникнуть в механизмы взаимного воздействия общественного и философского развития.

В последней трети прошлого века такими «лабораторными случаями» были Германия, Россия, частично Австро-Венгрия и Италия. Во всех этих странах происходит быстрое развитие капитализма, рабочего класса, быстрее, чем в странах «классического капитализма», идет концентрация производства, а домонополистический капитализм перерастает в стадию империализма. Все это происходит в тот период, когда рабочий класс уже располагает своей научной идеологией — марксизмом. Поэтому в этих странах быстрее протекают не только все социально-экономические процессы, но и идейное и политическое развитие. В частности, формирование революционных рабочих партий происходит не только относительно быстрее, чем, скажем, в Англии или во Франции, но приобретает и больший размах. В этих условиях философия также вынуждена реагировать быстрее и «более открыто».

Неприятие марксизма сопровождается попытками его свед́ения к частной экономической теории и отрицанием мировоззрения как руководства к действию. В первую очередь «философски» дезавуируется его этика, его понимание классов и их роли; философия стремится лишить марксизм его революционной остроты. Но это явно не удается, и поэтому наиболее прозорливые и, с буржуазной точки зрения, «наиболее сознательные» мыслители быстро продвигаются дальше на этом пути. Их выступления чем дальше, тем больше диктуются даже не полемикой с марксизмом, а являются реакцией на стремительное социально-политическое развитие, определяющееся соединением марксизма с рабочим классом.

Библиотека "Руниверс"

Подобные тенденции можно, по нашему мнению, наблюдать в философии Германии (Ницше), Италии (Лабриола и его ученик Б. Кроче), в Австро-Венгрии. Но наиболее динамичным и наиболее очевидным это было в России.

Поэтому остановимся именно на русской философии, чтобы попытаться показать определенную методологическую непоследовательность в интерпретации этого положения в современной марксистско-ленинской историко-философской литературе, непоследовательность, которая, по нашему мнению, препятствует пониманию влияния марксизма, и особенно революционного рабочего движения и социализма, на развитие буржуазной философии, влияния, которое постепенно становится решающим.

Общеизвестно, что в начале 90-х годов прошлого века наиболее влиятельным направлением в русской общественной мысли было народничество. Но в 1894—1897 гг. возникла уникальная ситуация: «как эпидемия» (В. И. Ленин) начал распространяться восторженный интерес к марксизму и за три года народничество было, по существу, побеждено. В этот момент большинство ведущих представителей «легального марксизма» начинает все более открыто отходить от марксизма, однако революционное рабочее движение, возникшее в эти годы, продолжает усиливаться. Значительная часть интеллигенции начинает свое развитие от «марксизма к идеализму» [25]. Возникает явление, которое «даже по своему внешнему выражению (количество литературы) беспрецедентно в истории мирового идеализма» [26], явление, которое в буржуазной истории философии получило название «русского духовного Ренессанса».

Н. Бердяев, очевидно, самый известный представитель этого «возрождения», написал о нем, что как это ни странно на первый взгляд, но одним из его истоков был русский марксизм конца 90-х годов прошлого века [27]. Этот тезис позднее развернули русские эмигранты историки философии Н. Лосский, В. Зеньковский, Б. Яковенко, и его приняли почти все, ныне весьма многочисленные англо-американские историки русской философии. Для них важно «доказать», что «лучшие» русские философы вышли из марксизма, убедились в его философской «несостоятельности» и перешли к идеализму (прежде всего к неокантианству), но и им они не были удовлетворены и пришли к ортодоксальному религиозному мировоззрению или крайнему интуитивизму, причем этот процесс они истолковали как результат «чисто философского» развития.

Марксистско-ленинская философия, разумеется, отвергает это утверждение, но здесь проявляется некоторая непоследовательность. Дело в том, что значение «марксистского эпизода» в философии Булгакова, Бердяева, Франка и др. зачастую принижается, подчеркивается непонимание ими некоторых сторон марксизма еще в их «марксистский» период, а их взгляды в более позднее время сближаются или даже отождествляются со взглядами философов типа Мережковского, Розанова и др., которые не только никогда не объявляли себя марксистами, но почти не знали марксизма. «Ле-

---

[25] Характерное название сборника статей С. Булгакова (1903 г.).
[26] *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России. М., 1980. С. 42.
[27] *Бердяев Н. А.* Русский духовный Ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (к десятилетию «Пути») // «Путь»: Орган русской религиозной мысли. Париж. 1935. № 49. С. 5. Ср.: *Bulgakov S.* From Marxism to Sophiology // The Review of Religion (USA). 1937. May. P. 361—368.

8 Заказ № 1439

Библиотека "Руниверс"

гальные марксисты», напротив, очень хорошо поняли классовое содержание марксизма и его революционные следствия. «Страстное противление» этим практическим следствиям все более явно (и прямо пропорционально размаху революционного движения) формировало и все их философские настроения. Это придавало им определенное новое качество, повышало действенность их философской полемики с марксизмом в глазах «широкой» (в то время, конечно, буржуазной) общественности.

Идеализм религиозного толка существовал в России давно и имел во второй половине XIX—начале XX в. своих талантливых представителей, таких, как В. Соловьев, К. Леонтьев, Мережковский и многие другие. Но он не вызвал широкого отклика и остался скорее периферийным явлением в интеллектуальной жизни России. Сильный «взрыв» все более воинствующего идеализма был реакцией на лавинообразное распространение марксизма, причем реакцией сознательной и открыто прокламируемой, по крайней мере, с момента революции 1905 г. Возрастающая реакционность философских воззрений представителей «духовного Ренессанса» является прямым ответом на размах революционного движения. То, что было еще замаскировано (а в значительной степени, очевидно, и не осознано) в сборнике «Проблемы идеализма», выступает уже совершенно очевидно и констатируется как expressis verbis в статьях периода первой русской революции, становится программным направлением печально известного сборника «Вехи» и ряда других — реакции на Великую Октябрьскую социалистическую революцию. Ограничимся одним примером. Когда Н. Бердяев после эмиграции из СССР выпустил книгу «Философия неравенства», он прокомментировал ее словами, что она была написана в начале 1918 г. «в атмосфере страстного духовного противления торжествовавшей коммунистической революции» и что поэтому сейчас (1923 г.) он многое сформулировал бы по-другому [28]. Несмотря на это, он выпустил книгу в неизмененном виде.

Это «страстное противление», формулировка крайних реакционных философских выводов из борьбы против революционного движения, а позднее против победоносной социалистической революции — вот что было и остается до сих пор наиболее ценным для буржуазной философии. И чем лучше эти буржуазные философы знали марксизм, чем лучше они познали революционное движение и победивший социализм, тем они были ценнее для буржуазных идеологов, открыв русскому идеализму путь к международному признанию.

Поэтому казалось бы логичным, что марксистско-ленинская критика будет направлена прежде всего на раскрытие «внешних», классовых корней якобы «чисто философской» эволюции буржуазной философии. На самом деле этого не произошло. Объяснение, которое напрашивается, заключается в том, что переоценивается или, точнее говоря, абсолютизируется роль «имманентного» развития философии. Ошибка заключается в следующей схеме: кто действительно понял марксизм — тот не может развиваться в обратном направлении. Но социальная специфика философии заключается именно в том, что «сознательный» защитник буржуазного строя, так же как и столетия тому назад папа-атеист, может сознательно скрывать истину и искать наиболее действенное оружие для того, чтобы затормозить ее

---

[28] *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 243.

Библиотека "Руниверс"

распространение или попытаться убедить самого себя, что истина, которую он не хочет признать, истиной не является. И снова он ищет наиболее действенные средства для того, чтобы убедить себя самого.

Поэтому не только в русской философии, но и при анализе всего дальнейшего развития буржуазной философии в условиях сосуществования двух противоположных общественных систем необходимо гораздо более последовательно раскрывать глубокое влияние марксизма [29], этот строго охраняемый «секрет» современной буржуазной философии.

С методологической точки зрения такому анализу, очевидно, способствовала бы и более глубокая теоретическая разработка значения «имманентных» и «внешних» социально-классовых факторов в развитии философии в различные периоды, ибо и в этой области имеют место большие различия.

Опираясь на глубокий анализ фактической и методологической сторон связей между развитием философии и общественной практикой, история философии может и должна способствовать поиску оптимального включения философии в систему социализма.

ПРОБЛЕМА ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ И ИСХОДНОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКТА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Проблематика исторического факта уже давно занимает важное место в работах по методологии истории. Сегодня для всякого серьезного исследователя очевидно, что это — широкий комплекс вопросов, связанных с различными аспектами исторического познания, т. е. отражения реальных явлений прошлого, о которых нам остались более или менее достоверные сообщения в исторических источниках. Очевидно, также, что факты различаются по своей значимости, образуя определенную иерархию [1]. Некоторые из них имеют значение исходной данности, отталкиваясь от которой историк — с помощью целого комплекса теоретических конструкций — решает задачу переосмысления исторического факта как момента реального исторического процесса [2].

Методологические вопросы, касающиеся проблематики исторического факта, имеют первостепенное значение не только в области собственно исторической науки, где они и были прежде всего осознаны, но и в других дисциплинах, в частности в истории философии.

В дальнейшем мы уделим основное внимание именно этой проблеме.

Но вначале попытаемся вкратце изложить, каковы были основные типы

---

[29] Джон К. Гелбрейт говорит весьма выразительно: «Ничто не было так плохо понято, как влияние Маркса... Маркс определенно повлиял на тех, кто не принял его систему. Его влияние охватывало и тех, которые считают, что поддаются ему меньше всего» (цит. по франц. перев.: L'ére de l'opulence. P., 1961. P. 72).

[1] На проблему иерархии исторических и историко-философских фактов обратил внимание в своем дискуссионном выступлении на симпозиуме «Марксистско-ленинская теория историко-философского процесса» в Праге в 1979 г. академик Т. И. Ойзерман.

[2] См.: *Библер В. С.* Исторический факт как фрагмент действительности: Логические заметки // Источниковедение: Теоретические и методологические проблемы. М., 1969. С. 89.

Библиотека "Руниверс"

понимания исторического факта у различных представителей методологии истории.

Выдвижение на передний план проблематики исторического факта (во многих отношениях оправданное) было тесно связано с ранней позитивистской историографией, которая верила, что обнаруживаемые в исторических источниках данные (подобно данным, получаемым эмпирическим способом в естественных науках) превращают историю в «эмпирическую науку», «науку о фактах». По мнению некоторых историков-позитивистов, анализ источников с целью собирания фактического материала, их сравнительная и внутренняя критика должны сыграть в историческом исследовании такую же роль, какую эксперимент играет в биологии, химии или физике [3].

В XIX столетии содержание понятия «исторический факт» подверглось многообразным истолкованиям, претерпело длительное развитие. В самых общих чертах можно сказать, однако, что в буржуазной историографии постепенно сформировалось двойственное отношение к историческому факту: его переоценка или недооценка. Первую из господствующих позиций можно охарактеризовать как позитивистско-фактографическую (объективистскую); вторую — как интуитивистски-иррационалистическую, причем границы между этими двумя пониманиями не всегда совпадают с границами между отдельными направлениями или школами (историографическими, историко-философскими или философскими).

Первая позиция абсолютизирует исторический факт, который становится самоцелью для исследователя. Он трактуется как нечто непосредственно достоверное, недвусмысленное и, по сути дела, отождествляется с содержащим его источником. Главный акцент в историческом исследовании делается на собирании материала и его первичной классификации и систематизации. И. Тэн сравнивал в этом отношении работу историка с работой энтомолога [4].

Сосредоточение на фактографических задачах вело иногда к отказу от действительного анализа фактов, к отрицанию исторической закономерности и причинного объяснения явлений (например, у Фюстеля де Куланжа, Моно и др.). Следует, однако, отметить, что традиционный образ историка-позитивиста как исследователя, который только собирает материал и описывает факты, не заботясь об их понимании, не совсем точно [5]. Несомненно, что становящаяся социологически и философски ориентированная историография, берущая начало от Конта, по-своему стремилась к постижению общего в истории, к установлению закономерности развития исторических событий (яркий тому пример — систематические работы Бокля) [6].

---

[3] См.: *Гуревич А. Я.* Что такое исторический факт? // Там же. С. 63—69. Строго говоря, традиция критики источников, понимаемой как главное, если не единственное средство получения точных знаний о событиях прошлого, имеет давнюю историю. Через историографию романтизма и Просвещения она восходит, по крайней мере, к новаторскому творчеству Мабильона, который во времена, предшествовавшие эпохе Просвещения во Франции, сумел отстоять подлинность старых грамот Меровингов и Каролингов от нападок иезуитов-боландистов. Корни же этой традиции лежат еще глубже, о чем свидетельствуют гуманистические лозунги Возрождения и конкретная источниковедческая работа (например, критика подлинности так называемого Константинова дара).

[4] См.: Там же. С. 63—65.

[5] См. *Kudrna J.* K vývojovým tendencím pozitivistické historiografie, Československý časopis historický 24. 1976. S. 2.

[6] См.: *Horák P.* Studie z dějin historického pozitivismu. Praha. 1971. S. 79, 39.

Библиотека "Руниверс"

Надо также сказать, что культ факта была характерен в XIX в. не только для историков-позитивистов. Ему подвержена и немецкая историческая школа, основывающаяся на критической и гиперкритической работе с источниками. Хотя развитие буржуазной историографии и философии истории с XIX по XX столетия в целом, как мы еще покажем, шло, скорее, по пути методологического отрицания исторического факта, по пути релятивизма и агностицизма, направление, абсолютизирующее исторический факт в ущерб историческим взаимосвязям, было все-таки достаточно влиятельным и имеет своих сторонников еще и поныне [7].

Как справедливо было замечено в характеристике этого периода, «для многих исследователей источниковедение стало целью, а не средством исторического познания. . . При таком подходе история оказалась собранием фактов и фактиков, в которых утрачивается собственно историческая жизнь, смысл и значение исторических событий» [8].

С другой стороны, однако, эта направленная на факты деятельность, несомненно, принесла и известную пользу, обогатив науку новыми знаниями. Советский историк А. Я. Гуревич замечает по этому поводу: «Заслуги позитивистской историографии перед наукой несомненны. Благодаря вниманию к факту историки этого направления, господствовавшего в историографии во второй половине XIX в., поставили на прочную основу критику источников, собрали конкретный материал, раздвинули рамки и проблематику исследований, включив в круг своих интересов наряду с политической историей историю экономических и социальных отношений» [9].

Вместе с определенным «культом факта» можно в буржуазной историографии отметить и второй, противоположный подход. В действие вступила критика, которая начала сомневаться в значении исторических фактов и практически доходила до их полного отрицания. Вскоре (иногда даже в рамках позитивистской историографии) стали подчеркивать неискоренимый субъективизм исторического исследования в отличие от объективного характера естественнонаучного. Немецкий историк И. Г. Дройзен в 70-х годах настаивал на полном своеобразии исторического метода и противопоставлял данную позицию позитивистскому стремлению применять в историографии методы других наук. Установление и сопоставление фактов на основе критики источников кажется ему делом второстепенным, вспомогательным, подчиненным априорно-интуитивному проникновению в смысл исторических событий. Задача исторического исследования состоит, по его мнению, в том, чтобы «понимать, а не объяснять» [10]. Авторы распространенного «Введения в изучение истории» Ш. В. Ланглуа и Ш. Сеньобос в 90-х годах XIX столетия также пришли к выводу, что факт — это всего лишь историческая абстракция» [11].

С критикой фактографической историографии, останавливающейся на отдельных явлениях и неспособной охватить исторический материал как

---

[7] См.: *Kudrna J.* K vývojovým tendencím. . .; *Kudrna J.* Faire de l'histoire, Československy časopis historický. 26. 1978. S. 592—597.

[8] *Kutnar F.* Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisect ví, II.: Od počátku pozitivistického dějepisectví, na práh historiografie marxistické. Praha, 1977. S. 253.

[9] *Гуревич А. Я.* Указ. соч. С. 64. См. также характеристику, данную Кудрной: K vývojovým tendencím. . . S. 20.

[10] См.: *Horák P.* Op. cit. S. 95—100.

[11] См.: *Гуревич А. Я.* Указ. соч. С. 66—69.

Библиотека "Руниверс"

целое, синтезировать его, выступил на немецкой почве Карл Лампрехт. Подчеркивая понятие исторической закономерности, а также то обстоятельство, что главным действующим фактором истории являются массы, он, однако, искал объяснения исторического развития не в экономических условиях развития общества (хотя и обвинялся в свое время другими буржуазными историками в уступках материалистическому пониманию истории), а в области психологии. Конкретные проявления исторического факта отвечают, согласно Лампрехту, известным всеобщим структурам воли, интеллекта и фантазии. Историческая наука начинает трактоваться как наука социально-психологическая [12].

Эти тенденции, несомненно, связаны с некоторыми общими чертами буржуазной философской мысли второй половины XIX столетия. Известно, например, что на Лампрехта оказала влияние психология Вундта. Еще более широкое признание у буржуазных историков получил психологизм Дильтея, абсолютизировавшего роль субъективного фактора в истории, противопоставлявшего «понимание» и «объяснение» и, eo ipso, обесценивавшего исторический факт. Согласно концепции Дильтея, «науки о духе» занимаются только фактами сознания, соответствующими непосредственным достоверностям внутреннего опыта. Аналогичные тенденции сказались и в неокантианском «идеографическом историзме». Хотя Риккерт, в противовес Дильтею, подчеркивает значение исторических фактов, отбор последних, по сути дела, оказывается у него прерогативой интуиции: «чутье» и «инстинкт» историки определяют как «исторически-существенное». Концепция Риккерта молчаливо предполагает, что прошлое, которое историк берется описывать, в существенных чертах представляет собой нечто заранее и априорно ему известное [13].

Возрастающий субъективизм в трактовке исторического факта, релятивизм в интерпретации истории, агностицизм и нигилизм в трактовке исторической закономерности становятся в XX столетии господствующими умонастроениями буржуазной философии истории. В рамках краткого очерка невозможно дать полную картину этого явления. Отметим лишь широкое распространение герменевтики, своего рода «лингвистического субъективизма», проникшего в буржуазное историческое исследование под воздействием философии М. Хайдеггера [14].

Так называемая презентистская школа американских историков (К. Л. Беккер и др.) доходит до утверждения того, что всякий факт существует лишь в мысли историка, а потому актуально принадлежит современности, а не прошлому. Презентисты требуют отказаться от старой привычки думать об истории как о части внешнего мира и об исторических фактах как о действительных событиях [15]. Строго говоря, история мыслится при

---

[12] См.: *Horák P.* Op. cit. S. 149, 117.
[13] См.: *Кон И. С.* Kritický nástin filosofie dějin 20. stoleti. Praha, 1963. S. 149, 117.
[14] *Černy J.* Hermeneutika v soudobé buržoasni filosofii // J. Černy—S. Strohs. Metodologické studie k soudobým dějinám filosofie. Praha, 1976. S. 3—99; *Černý J.* Problem textu, smyslu a doby v marxisticko-leninských dějinách filosofie (Vzhledem k diskusi o hermeneutice v soudobé buržoasni filosofii), Filosofický časopis 25. 1977. S. 239—247; *Černý J.* Soudobá buržoasni hermeneutika a metidilogické problémy historicko společenských ved, Filosofický časopis 26. 1978. S. 851—862.
[15] *Becker C. L.* What are Historical Factes? // The Western Political Quarterly. 1955. N 3.

Библиотека "Руниверс"

этом уже не как наука, а как «акт веры». А. Я. Гуревич правильно отмечает, что «в результате разрушительной работы философов-релятивистов и поддавшихся их влиянию историков стройное здание позитивистской методологии истории было взорвано. Среди дымящихся развалин корчился в предсмертных муках исторический факт. Он потерял плоть и не был похож на самого себя; ему отказали не только в подлинности, но даже и в праве на объективное существование; за ним все более проступало лицо историка — его творца и единственного обладателя» [16].

Важно подчеркнуть, что направления, релятивизирующие исторический факт, и направления, которые постепенно дошли до его полной фетишизации, в определенном смысле представляют собой стороны одной медали, являются проявлением одного и того же стремления к отрицанию объективной исторической закономерности и возможности ее адекватного научного постижения. Позитивистски-фактографическое направление приходит к этому отрицанию вследствие отказа от построения обобщающих исторических конструкций. Направление, которое мы назвали интуитивистски-иррационалистическим, достигает того же негативного результата в силу углубляющегося субъективизма, истолкования исторического факта в качестве своего рода символа, лишь по видимости принадлежащего прошлому, а на деле относящегося к современности, к личности историка и к среде, в которой тот творит [17—18]. Эта эволюция обеих тенденций, протекавшая в XIX в., еще более или менее бессознательно, приобретает идеологически определенный характер в современную эпоху, в условиях обостряющейся конфронтации марксистского и буржуазного мировоззрений.

Однако сама возможность «соединения крайностей», соединения объективистских и интуитивистских способов понимания истории, обнаружилась уже достаточно давно. Мы видим это, например, в работах известного чешского историка довоенного периода Й. Пекаржа, который в начале своего пути принадлежал к позитивистской исторической школе Голла, а позднее приобрел известность своими интуитивистскими взглядами на общество, которым соответствовали достаточно реакционные политические воззрения. В лекции «О периодизации чешской истории» (прочитанной при вступлении в должность ректора Карлова университета в 1931 г.) Пекарж исходит из того, что растущее число новых знаний и специализация труда историков сужают возможность достоверного взгляда на целое. Путь к синтезу он видит в расчленении исторического материала на «эпохи духовного порядка», несущие «несмываемую печать своего таинственного первоначала, которое мы могли бы назвать надысторией». Пекарж одобряет стремление Карла Лампрехта выявить психические законы движения истории и отмечает, что относительно «требования социально-психической периодизации. . . его уже опередил француз О. Конт». Пекарж говорит далее, что стремление Лампрехта выявить «психические законы движения истории национальной» близко тому, что он, Пекарж, сам отстаивает, но добавляет: «В принципе речь идет здесь о чем-то, подобном тому, чтó позднее, хотя и в иных целях, на фоне истории мировой, сконструировал Шпенглер; о том, к чему стремился Брейзиг и к чему в теории и на практике тяготели Дильтей и Трёльч;

---

[16] *Гуревич А. Я.* Указ. соч. С. 74.

[17—18] См.: Там же. С. 77—78.

Библиотека “Руниверс”

наконец, о том, чего требуют в последнее время немецкие философы, как, например, уроженец Простейова Гуссерль или этнолог Фробениус». Пекарж подчеркивает, что «если оставить в стороне их идейные позиции», то у всех этих мыслителей «преобладает мнение, что культура прошлого и смысл ее доступны лишь интуитивному восприятию». Хотя он не отказывается открыто от «познавательных эмпирических методов», однако постоянно подчеркивает включенность любой исторической данности в настоящее время («временность во времени», как выразился одобрительно цитируемый Пекаржем Хайдеггер) и относительность исторического познания («иные оценки и иные мерила истины использует будущее») [19].

Буржуазная историография, двигаясь в двух противоположных направлениях, приходит к отрицанию объективных закономерностей развития человеческого общества. Что касается специфической проблематики исторического факта, можно сказать, что его диалектический, антиномичный характер не смогло в полной мере понять ни одно из этих направлений.

* * *

В последнее время в марксистской исторической и философской литературе повысился интерес к проблематике исторического факта. Марксистские исследователи, понимающие исторический факт, во-первых, как «событие прошлого, имеющее несомненное историческое значение для своего времени, что определяет интерес к нему; во-вторых, как событие, нашедшее отображение в историческом источнике; в-третьих, как событие, интерпретируемое, оцениваемое историком» [20], с полным правом подчеркивают философскую значимость данной категории, затрагивающей всю сферу исторического познания и замыкающейся на проблематику методологии науки вообще.

Обратимся под этим углом зрения к проблеме историко-философского факта, к источниковедческому анализу в истории философии.

Попытаемся прежде всего определить некоторые методологические исходные пункты. В первую очередь остановимся на вопросе о правомерности использования исторических методов в истории философии. Предметом историко-философского исследования является, бесспорно, философия и проблемы истории философии непременно должны осознаваться в качестве философских проблем [21]. Вместе с тем историко-философское исследование, «оставаясь философским, синтезирует особенности и философского и исторического познания» [22]. История философии имеет в качестве своего

---

[19] Лекция Пекаржа была напечатана в Чешском историческом журнале (Český časopis historický), год издания 38. 1932. Отличие его положений от исторической школы Голла можно заметить, если сравнить, например, с программной статьей Голла «История и историография» (1888), где Голл выступает за классическую схему позитивистского историографического метода: Ф — Ти — К/Ф (Ф — это факт, Т — свидетель, И — историк, К — критика). Статья Голла, первоначально вышедшая в журнале «Athenaeum», перепечатана в Jaroslav Goll. Vybrané spisy drobné I. Praha, 1928. S. 1—27.

[20] Определение приводится в кн.: *Емельянов Б. В.* Теоретические проблемы источниковедения истории философии. Л., 1980. С. 10.

[21] *Ойзерман Т. И.* Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte. B., 1972. S. 6—7.

[22] *Новиков А. И.* О структуре историко-философского знания // *Иовчук М. Т.* и др. Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970. С. 72.

Библиотека "Руниверс"

объекта специфический исторический материал и должна заниматься изучением методов его обработки [23]. В этом смысле она представляет собой не только философскую, но и историческую науку. Уместно напомнить в этой связи мысль Ф. Энгельса о том, что «теоретическое мышление каждой эпохи, а значит и нашей эпохи, это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении... есть историческая наука» [24].

Процесс познания приобретает в исторических науках своеобразные черты. Историческое познание носит ретроспективный характер, т. е. идет от современности к прошлому. «Историко-философское отражение уже с самого начала... есть поступательный познавательный процесс, находящийся в прямой зависимости от количества информации, которой располагает историк» [25]. Эту информацию исследователь черпает из историко-философских источников, которыми служат в первую очередь сохранившиеся письменные произведения мыслителей прошлого, затем свидетельства об их учении и взглядах (доксография) и, наконец, документы и материалы, отражающие условия, в которых протекала их деятельность [26]. Поэтому весьма существенной становится работа с источниками, т. е. доброкачественное источниковедение, в котором философские труды служат объектом исследования преимущественно как тексты, памятники, документы [27].

Каковы, однако, отношения между историко-философскими источниками и тем, что — по аналогии с историческим фактом-событием — мы могли бы назвать «историко-философским фактом»? Можно ли согласиться, что основной источник истории философии, т. е. само философское произведение есть одновременно исторический факт, или — отправной исторический факт?

Некоторые авторы, в особенности Б. В. Емельянов, считают, что такое положение задано спецификой истории философии, так как отправным моментом анализа является здесь обращение к идее философа. Если в исторической науке факт-событие и факт-знание сочленены посредством факта-источника, то в истории философии идеи, материализованные в произведении в форме принципов, законов и категорий непосредственно даны нам в качестве зафиксированного научно-эмпирического факта [28].

---

[23] См.: *Каменский З. А.* О некоторых способах исследования философской школы // Проблемы методологии историко-философского исследования. М., 1972. Вып. 1. С. 61.

[24] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 366—367.

[25] *Новиков А. И.* Методологические проблемы источниковедения истории философии // Проблемы методологии социального исследования. Л., 1970. С. 149.

[26] *Емельянов Б. В.* Методологические проблемы источниковедения истории философии // Проблемы методологии историко-философского исследования. М., 1974. Вып. 2. С. 4. Говоря о первых двух типах источников, автор различает источник истории философии и историко-философский источник. Как показывает Емельянов, различие между этими двумя типами источников весьма относительное. Можно добавить, что иногда эти два типа в одном и том же произведении совпадают. Диалоги Платона, например, являются как источником истории философии, так и историко-философским источником. См. также: *Емельянов Б. В.* О природе историко-философских источников // Филос. науки. 1979. № 6. С. 87—94.

[27] *Богданов Б. В.* Проблемы структуры историко-философской науки // Иовчук М. Т. и др. Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970. С. 85.

[28] См.: *Емельянов Б. В.* Теоретические проблемы источниковедения истории философии // Там же. С. 10—11; *Новиков А. И.* Указ. соч. С. 165.

Библиотека “Руниверс”

По нашему мнению, данная позиция справедливо подчеркивает значение философского текста как основы всей исследовательской работы историка философии. Вместе с тем нельзя полностью отождествлять источник истории философии и отправной историко-философский факт, в особенности потому, что внешняя и внутренняя критика источника может раскрыть (и постоянно раскрывает) различия между записанным текстом и действительной позицией автора как с точки зрения сохранения точности текста и меры его аутентичности (критика текста зачастую выявляет отличие авторской атрибуции текста от прямого содержания его как источника), так и с точки зрения обстоятельств, при которых данный текст возникал. Известно, что философы зачастую не могли высказать все свои мысли открыто и применяли разные формы «кодирования» прогрессивных идей, выступая под эгидой бесспорных авторитетов (много примеров тому можно найти в истории средневековых еретических движений). Действительное философское значение таких произведений можно, правда, в большинстве случаев сравнительно точно определить, учитывая сведения о жизненной судьбе их авторов и сообщения об их учении и объективном влиянии их идей. Однако сведения эти, также принадлежащие к отправным историко-философским фактам-событиям, — зачастую лишь односторонне и опосредованно отражаются в соответствующем философском тексте. Но существенно то, что и биографические сведения, и само философское произведение представляют собой скорее всего лишь отражение отправного историко-философского факта-события, каковым следует признать идею и замысел философа, еще не стоящие под влиянием авторской цензуры. К восстановлению этой идеи и замысла, к их адекватной исторической оценке и стремится историко-философское исследование.

Остановимся на этих тезисах. Как уже отмечалось, историко-философский познавательный процесс находится в прямой зависимости от количества информации, т. е. от источников, которыми располагает историк философии. Это очевидно. Как кажется на первый взгляд, затруднения возникают лишь на следующей фазе — при отборе фактов с точки зрения исследуемой проблемы, при их внешнем и внутреннем критическом рассмотрении и при их интерпретации на основе выдвинутого теоретического подхода. Вопрос, однако, не так прост. Это можно наглядно показать на примере исследования средневековой мысли.

Не думаю, чтобы вопрос об исторических источниках не имел важного значения и для более раннего — античного — периода развития мысли, а также для нового и новейшего времени. Однако при исследовании средневековья, требующем специальной работы с источниками, многие из которых еще остаются неизвестными, эта проблематика имеет особое значение.

Знание о различных периодах средневековья весьма неравноценно, так же как и степень использования соответствующих источников и фактов. Исключая собственно философскую медиевистику XIX в., связанную с именами Б. Горо и Ф. Пикаве, эта область долго была (а на Западе в значительной мере еще и остается) сферой томистски ориентированных историков философии, исследовавших преимущественно те направления средневековой мысли, которые больше всего приближались к идеалу «вечной философии», т. е. в первую очередь средневековый томизм и всех мыслителей (и тенден-

Библиотека "Руниверс"

ций) средневековой философии, которые стремились соединить веру с наукой, теологию с философией. Гетеродоксным или «еретическим» направлениям и рационалистским тенденциям не только не уделялось достаточного внимания при построении общей картины философии того периода, но часто даже не изучались эти произведения, многие из которых и по сей день остаются неизданными [29]. И это, несмотря на то, что на первый взгляд традиционная философская медиевистика не пренебрегала работой с источниками, а в тех областях, которые находились в центре ее интересов, накопила богатый материал, осуществила ценные и точные издания текстов. Как правило, речь шла о более или менее преднамеренном отборе фактов, с добросовестным воспроизведением таких источников, которые отвечали сложившимся концепциям. Прежде всего доминировала мысль о гармонии средневековой философии и религии [30]. Незнание определенных источников — исходных фактов — приводило, таким образом, не только к неполноте картины, но и к ее искажению. Марксистское исследование не может в данном случае исходить только из того и полагаться только на то, что было издано и обработано, предлагая новую интерпретацию этого ограниченного материала. Оно с необходимостью должно приступить к собственному изучению источников, к собиранию новых фактов.

В картине средневековой мысли имеются и другие пробелы, которые в немалой степени обусловлены недостатками в источниковедческой работе.

Во-первых, философию средних веков традиционно изображали (а иногда и теперь изображают) как нечто исключительное, присущее лишь «избранным» западноевропейским нациям, которые признавались единственными продолжателями античной философской традиции и культуры. При этом «забывалось», что влияние Аристотеля и других мыслителей античности в период средневековья шло с Востока на Запад, а не наоборот. О значении источников и фактов говорит и пример развития философии в период средневековья, когда культура Византии, а также народов Закавказья, Средней Азии и сегодняшнего Казахстана стала наследницей и продолжательницей античной эллинистической философской традиции, творчески развивая ее [31]. Предпринятое в последнее время советскими историками философии изучение наследия народов СССР эпохи средневековья, обнаружение и издание десятков и сотен философских текстов и их тщательное монографическое исследование позволили в корне изменить представление о несправедливо незамеченных и забытых сторонах культурного и философского развития, содействовали опровержению европоцентристских теорий [32].

---

[29] См.: *Gast G.* Zu einigen Problemen bei der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1971. S. 1242—1250; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 424—442.

[30] См.: *Колесник А.* Некоторые методологические проблемы исследования истории философии в Германии средневековья // История общественной мысли: Современные проблемы. М., 1972. С. 302 и далее.

[31] См.: *Чалоян В. К.* Восток—Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества. М., 1968. С. 221.

[32] Более подробно эта проблематика рассматривается в нашей статье: Výzkum dějin středověké filosofie národu SSSR (Исследование истории средневековой философии народов СССР) // Filozofický časopis 27, 1979. № 2, где приводится и библиография

Библиотека "Руниверс"

Во-вторых, традиционная философская медиевистика видела вершину средневековой мысли в крупных философских системах XIII в. Этот период казался «золотым веком схоластики». Все, что было потом, описывалось как бесплодное эпигонство, как период упадка схоластической мысли. XIV и XV вв. (период расцвета ересей и кризиса феодального общества, эпоха, в которую закладывались основы философии и науки Нового времени) воспринимались совершенно неадекватно. Недостаточно исследовались работы У. Оккама, В. Беркли, Марсилия Падуанского, Ф. Петрарки, Матеуша из Кракова и Милича из Кромержижа, Матвея из Янова, Д. Уиклифа, Я. Гуса, Николая из Отрекура и Ж. Буридана.

Напомним далее, что именно в этот период общественные теории представителей так называемого политического аверроизма подготовили почву для присущего Новому времени понимания государства и для утопий о справедливом его устройстве; в самых различных формах усиливался и протест против универсалистских притязаний папства и церкви, началась безжалостная критика церковной практики и теории. В этот период в гуситском движении были сделаны первые попытки революционным путем претворить в жизнь идеал лучшего общества, тогда же, наконец, систематически подготовлялась коперниканская «декларация независимости естествознания».

В 1886 г. Ф. Энгельс одним из первых ссылался именно на XIV и XV столетия, критикуя недооценку средневековья французскими материалистами. Он писал: «В области истории — то же отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья. На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, образование там в соседстве друг с другом великих жизнеспособных наций, наконец, огромные технические успехи XIV и XV веков. А тем самым становился невозможным правильный взгляд на великую историческую связь, и история в лучшем случае являлась готовым к услугам философов сборником примеров и иллюстраций» [33].

Следует, однако, признать, что еще и теперь источниковедческий базис недостаточен для познания этого значительного периода истории мысли. До сих пор, например, не издан комментарий Бурлея к «Политике» Аристотеля, который сыграл важную роль в формировании социально-политической теории, и в свое время был не менее популярен, чем «Defensor pacis» Марсилия. Неизвестны и не изданы значительные философские произведения Д. Уиклифа, труды «De ideis», «De universalibus», которые оказали воздействие на весь поздне-средневековый спор об универсалиях. Многие из наиболее значительных произведений Я. Гуса доступны лишь в старых изданиях. Лишь частично изданы произведения предшественника Гуса, Милича из Кромержижа, до сих пор не напечатано полностью

советских работ. См. также: *Иовчук М. Т., Мамедов Ш. Ф.* Проблемы исследования истории философской и общественно-политической мысли в Средней Азии и Казахстане // Вопр. философии. 1978. № 11. С. 113—122.

[33] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 287—288.

Библиотека "Руниверс"

главное произведение Матвея из Янова «Regulae». Практически неизвестно философское творчество в пражском университете до Гуса.

Наконец, третья тенденция, препятствовавшая адекватному восприятию средневековья уже на уровне исходных исторических свидетельств, — тенденция националистическая. Известно, например, что многие немецкие историки XIX в. стремились максимально принизить или исказить вклад чешской философской мысли. Й. Лосерг и М. Углирж доказывали неоригинальность и полную зависимость гуситского мышления от уиклифизма. Иногда сам университет — вопреки ясно выраженному стремлению его основателя, чешского короля Карла IV — выдавался за университет немецкий. Эти тенденции достигли вершины в недавно опубликованной статье главного редактора (Г. Шишкофф) ведущего западногерманского философского журнала «Zeitschrift für philosophische Forschung», который просто «аннулировал» чешскую философскую мысль вплоть до Коменского [34]. Лучший аргумент против подобных фальсификаций — аргумент факта, источника.

Наглядным примером того, какие результаты может принести исследование, основанное на детальном знании источников, являются работы коллектива польских историков средневековой философии под руководством проф. Куксевича. Широко составленная исследовательская программа позволила открыть ряд новых имен и целых философских направлений, выявила значение Краковского университета в XV в. и нашла доказательства огромного значения польской философской мысли в докоперниковский период. Это позволило в корне переосмыслить картину развития не только польской, но в известной мере и европейской мысли XV в.[35]

Следует, наконец, отметить неравномерный подход к историко-философскому источниковедческому материалу, обусловленный чрезмерно узким пониманием философии, сводимой лишь к области так называемой школьной философии, хотя в XIV—XV вв. эта область, несомненно, имела ведущее значение.

Невозможно получить цельной картины философского развития без изучения широкого круга проблем социально-политической мысли, еретических учений (в том числе и некоторых мистических направлений) и конечно же естествознания и правовых теорий того времени.

Попытаемся ответить на методологический вопрос о роли и месте отправного исторического факта в историческом познании. Отправной факт — событие, отражающееся в факте-источнике, является основой всего дальнейшего труда как историка, так и историка философии. Это объективно данная реальность, к которой исследователь подходит на основе критики и анализа источников и определения их достоверности и значения. Для исследователя-марксиста руководящим принципом этой критики и анализа является диалектико-материалистическая методология, ориентирующая на изучение эволюции философского мышления во взаимосвязи с закономерно протекающей социально-экономической, политической

---

[34] Подробнее об этом мы писали в ст.: K některým metodologickým otázkám studia dějin starší česke filosofie // Filosofický časopis 21. 1973. S. 723—731.

[35] См.: *Kuksewicz Z*. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce. Wroclaw, 1975. T. 1. S. 5.

Библиотека "Руниверс"

и культурной эволюцией общества. Деятельность историка завершается в осмысленном реконструировании данного, в обобщающем факте-знании. Интерпретация и отправной факт находятся в диалектическом взаимоотношении.

Здесь уместно вспомнить мысль Энгельса, высказанную им в связи с критикой концепции Дюринга: наука «схематику мира выводит не из головы, а только при помощи головы из действительного мира»... «Принципы — не исходный пункт исследования, а его заключительный результат; эти принципы не применяются к природе и к человеческой истории, а абстрагируются из них; не природа и человечество сообразуются с принципами, а, наоборот, принципы верны лишь постольку, поскольку они соответствуют природе и истории. Таково единственно материалистическое воззрение на предмет...» [36].

---

[36] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 34.

Библиотека "Руниверс"

Раздел второй

КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ БУРЖУАЗНЫХ КОНЦЕПЦИЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ПОЗИТИВИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В ЕЕ ВАРИАНТАХ И МЕТАМОРФОЗАХ

Историко-философские концепции большинства направлений современной буржуазной философии весьма тесно связаны со стремлениями их представителей укрепить свой теоретический престиж. Связь эта носит противоречиво-двойственный характер. Так, представители этих течений, соотнося свою философскую установку с прошлой мыслью, обнаруживают в последней полную «противоположность» своей и с враждебностью от нее отталкиваются.

Имеет место и другая тенденция: осуществляя экстраполяцию своей установки на миновавшие эпохи философствования, они превращают мыслителей прошлых времен в своих «непосредственных» предшественников. Первый вариант «обработки» истории философии вытекает из претензий на осуществление данным современным течением «переворота в философии», второй — из столь же необоснованных претензий на реализацию в наши дни идей и традиций, идущих из глубины столетий, в силу чего данное течение должно выступить в виде кульминации в развитии соответствующих традиций и, более того, живым воплощением самой идеи преемственности, реализуемой через «триумф» данного философского учения, которое таким образом прочно утверждается на плечах многовековой мудрости. Сам по себе такой прием не во всех случаях фальшив: разве аналогичный подход Лейбница к истории философии был совсем лишен резона? Но в случае О. Конта перед нами, конечно, деформация реальных фактов историко-философского процесса: рациональная мысль о рассмотрении прошлых явлений духовной культуры сквозь призму позднейших воззрений превращается у таких буржуазных философов в субъективистскую переделку прошлого на свой лад и манер, ради самоапологии.

Подобная процедура весьма характерна для представителей позитивизма, особенно его новейших вариантов. Остановимся на этом подробнее. Многие позитивисты, с одной стороны, отказывают философской мысли прошлого в смысле и значении, тогда как другие стремятся смоделировать содержание истории философии по своему образу и подобию, превращая саму ее как бы в свой веками складывавшийся пьедестал.

Хорошо известно, что Гегель выдвинул тезис, согласно которому история философии как система, а также все принципиальное ее содержание суть органически неотъемлемая часть той самой «истинной» философии, от лица которой говорит данный теоретик как ее аутентичный выразитель. Но анало-

Библиотека "Руниверс"

гичный тезис был выдвинут также и антиподом Гегеля, основателем позитивизма О. Контом. И речь здесь идет вовсе не о какой-то случайно оброненной Контом мысли, но о существенной стороне его позиции. Органически входящая в его учение концепция трех фаз исторического развития духовной и общественной жизни людей, с его точки зрения, была призвана доказать преодоление собственно философской («метафизической») фазы фазой позитивистского образа мышления. Вся концепция была построена на подгонке основного содержания предшествующей философии под рубрику «пустых спекуляций», а некоторой небольшой части ее (преимущественно более позднего времени) — наоборот, под рубрику позитивизма. Впрочем, Конт считал (и, конечно, не без основания), что подлинный позитивизм был основан именно им.

Соответственно не мог игнорировать историю философии и Г. Спенсер. Его эволюционизм оказался бы совсем ущербным, если бы история философии была абсолютно исключена из его поля зрения. Но создать учение о развитии философских учений, эволюционную историю философии, Спенсер не мог. Она вообще не была им написана и в виде предварительного наброска, хотя он неоднократно выступал с резкой критикой материалистов и атеистов, а в «Основаниях психологии» (1855) утверждал, что идеализм даже не поддается точному выражению на философском языке.

В дальнейшем историко-философская концепция позитивизма неизбежно стала разъедаться глубоким внутренним противоречием: свойственное этому течению желание упразднить «всякую» философию в широком смысле слова (а ведь именно на почве этого отрицания позитивизм был объявлен «принципиально новым» явлением) вступило в конфликт со стремлением представить собственно историю философии как предысторию и историю позитивизма. Для утверждения своих взглядов позитивистам было явно недостаточно ссылок на историю лишь их собственного учения начиная с О. Конта во Франции и Д. С. Милля в Англии. Они стали рассматривать позитивизм как наиболее «естественное» умонастроение, восходящее корнями якобы к Монтеню и Вольтеру, Бэкону и Ньютону, Гёте и Фейербаху.

В неопозитивистском манифесте «Венского кружка» под названием «Научное мировоззрение» (1929) и в автобиографическом очерке Р. Карнапа, предпосланном то́му, который был посвящен его философии в известной серии под редакцией Шилпа «The Living Philosophers», нашла свое яркое выражение общая схема «переделки» деистов, естественнонаучных и философских материалистов в своего рода предпозитивистов. Здоровый, просветительский и, следовательно, антисхоластический и антиспекулятивный скепсис великих мыслителей прошлого выдавался теперь Карнапом и другими неопозитивистами за отрицание этими мыслителями якобы всякой теории, которая не была позитивистской.

Как известно, философии, как форме общественного сознания, в принципе присуща некоторая относительная самостоятельность. Надо сказать, что относительная самостоятельность присуща отчасти и историко-философским концепциям. Наряду с этим последние обнаруживают и свою зависимость от той системы философских взглядов, которой придерживается данный историк философии. В случае с позитивизмом как «антифилософским» течением мысли эта зависимость проявляется особенно ярко. Чуждое

Библиотека "Руниверс"

позитивизму содержание здесь либо отвергают, либо искусственно превращают в «свое», приписывая ему такой подтекст, который по своему духу и исторической тенденции полностью противоположен (как, например, в случае французских скептиков XVII—начала XVIII в.) подлинному духу интерпретируемых учений и ведет к полному искажению их действительной связи с последующими явлениями в истории мысли (в данном случае смазывается роль этой группы скептиков и вольнодумцев как предшественников французского материализма XVIII в.). Ничего «позитивистского» не было, конечно, ни у Вольтера, ни у Фрэнсиса Бэкона, ни у Фейербаха. Однако под пером неопозитивистов они стали превращаться в предтеч мировоззренческого нигилизма.

Варианты интерпретации истории философии как пролегомен к позитивизму не вполне одинаковы. Разумеется, прежде всего потому, что различаются разновидности самого позитивизма и свойственные этим разновидностям акценты. Эмпириокритики (махисты) проявляли положительный интерес только к тем историко-философским явлениям, которые содержали в себе хотя бы отдаленный намек на возможность трактовки этих явлений как предвосхищения идеи об онтологической «нейтральности» ощущений или идеи об «экономности мышления». Так рассматривали историю философии, например, Р. Авенариус и Й. Петцольд. Со своей стороны деятели «Венского кружка» стали выискивать у философов прошлого предвосхищение своего принципа верификации. И они объявили, что к этому принципу подходили очень близко не только Д. Юм и Ч. Пирс, но и У. Оккам и Д. Беркли [1]. При всех этих различиях сохранялся идеалистический в общем характер позитивизма, несмотря на не столь уж редкие его эклектические уступки материализму, которые мы встретим у Э. Маха и Р. Карнапа, у Г. Рейхенбаха и Б. Рассела. Историко-философская панорама, набрасываемая представителями «второго» и «третьего» позитивизма, тоже в основном идеалистическая. Материалистическая традиция здесь занесена в одну рубрику со спекулятивными построениями идеалистов как в равной мере с ними «догматическая»; тем самым все основное содержание истории философии превращено в единую линию критикуемых позитивистами вненаучных и идеалистических умозрений. Однако противопоставленный этой линии позитивизм, в свою очередь, является, как мы знаем, идеализмом по самой своей сути.

Разрешения указанного выше противоречия между двумя своими различными позициями относительно философской мысли прошлого позитивисты искали в расщеплении истории философии на собственно позитивистскую и «спекулятивную» линии, причем к последней с самого начала неправомерно отнесены были брошенные, как нам известно, в одну «корзину» с идеалистическими и материалистические учения, коренная противоположность которых

---

[1] Например, английский аналитик Д. Уорнок в своей книге о Дж. Беркли (1953) заявил, что отождествление чувственной данности с реальным существованием у Беркли есть неопозитивистская идея. Однако это не так, ибо Беркли, кроме того, утверждал, как известно, что существуют души людей и создавший их бог, а это неопозитивисты считали «метафизическим», т. е. научно не осмысленным утверждением. Впрочем, Д. Уорнок иногда пытается самих неопозитивистов, а с ними и Беркли превратить в сторонников реалистической философии «здравого смысла», родственной естественнонаучному материализму.

Библиотека "Руниверс"

идеализму начисто отвергалась. Однако при этом обрисовывалось новое противоречие. Дело в том, что, если одних материалистов позитивисты превращали в собратьев-идеалистов и отвергали их, то других, в интересах «упрочения» своей генеалогии, они объявили полупозитивистами. Таким образом, единство позиции в отношении материализма было нарушено и субъективизм историко-философского подхода позитивистов еще более резко выступил наружу.

При этом они стремились использовать то обстоятельство, что отдельные ученые (например, Сеченов или Танеев в России) ошибочно усматривали в позитивизме способ материалистического подхода к вещам. Занося же ряд материалистических учений в рубрику идеалистического догматизма, позитивисты использовали в своих интересах тот факт, что некоторые материалисты в прошлом действительно иногда придерживались более или менее догматических схем и априорных постулатов, недостаточно используя существенные возможности развития тезисов материализма на основе внимательного учета практики жизни и современных успехов научного познания. Такой упрек можно адресовать, например, с известным основанием Спинозе.

В целом субъективистские экскурсы позитивистов в далекое прошлое, имевшие целью выявить в истории предтеч позитивизма до седьмого колена, столь же неубедительны, как и фальшивые построения, объединявшие откровенные формы идеализма с материализмом. Тем не менее попытки в этих двух направлениях предпринимаются и поныне.

Все эти попытки составляют только часть настойчивых усилий позитивистов утвердить свою правоту с помощью материалов из истории философии. Эти усилия иногда приводят к несколько иной трактовке позитивизмом своего отношения к философии прошлых веков, нежели та, что отмечена выше. Позитивизм выступает в этом случае уже как вневременная позиция, претендующая на положение высшего эталона истинности, который в истории философии хотя и «предсказывался» не раз различными мыслителями, но «предсказывался» спорадически, бессистемно, совершенно случайно, так, что это были только смутные догадки. История враждебных позитивизму теорий, в свете данной интерпретации, оказывается вообще лишенной какой бы то ни было закономерности, если иметь в виду закономерности, которые были бы возможны в рамках «метафизической» фазы развития мысли (понятие, выдвинутое О. Контом), или хотя бы детализацию общего принципа прогрессирования теоретического мышления применительно ко всей истории мысли, доводимой уже до наших дней, которая лежала вне позитивизма (это прогрессирование допускали, не стремясь, впрочем, к особенной конкретности положения о нем, Б. Рассел, Г. Рейхенбах, К. Поппер и К. Гемпель).

С другой стороны, позитивизм часто изображается его сторонниками как центр смутного притяжения всех бывших и теперешних скептических и агностических учений, постепенно приближающихся к нему, сливающихся с ним и отмежевывающихся от всех прочих философских концепций, авторам которых позитивистские идеи остались чужды. Однако при этом позитивисты забывают, что древний (эллинистический) скептицизм существенно отличался от скептицизма Нового времени, если не от агностицизма Юма, тем, что не был чужд серьезным поискам истинных принципов; в то же

Библиотека "Руниверс"

время скептицизм Монтеня своей прогрессивной антисхоластической нацеленностью существенно превосходил скептицизм античности, который утратил ориентиры дальнейшего развития. Что касается юмизма, то он не претендовал ни на «третий путь» в философии, ни на «возвышение» над всеми альтернативами борющихся в ней партий, тогда как эти претензии, как известно, свойственны именно позитивизму. Так что если современный нам позитивизм и является «центром притяжения» для других учений, то лишь для таких, представители которых сами стали на позитивистскую точку зрения или сознательно искали и ищут сближения с ней. Таковы западногерманские эпигоны структурализма, австрийские последователи «критического рационализма» К. Поппера, французские сторонники «неорационализма» Г. Башляра.

Перейдем теперь к детализации высказанных выше соображений. Сначала еще раз подчеркнем, что позитивистская философия истории философии не получила у ее основателя О. Конта конкретного воплощения: в его классификации наук историография вообще даже не была упомянута [2]. Так получилось прежде всего потому, что всякую историческую науку Конт захотел подчинить своей социологии, растворив в теоретических результатах метода последней. И это, несмотря на то, что тезис о постепенном развитии человечества, идущий от Кондорсе не только к Гегелю, но и к Конту, предполагал в принципе совсем иное отношение к идее историзма [3]. Что касается идеалистического характера принципиальной трактовки самим Контом истории философии как серии актов «переворачивания» (выражение О. Конта) общества посредством идей, то едва ли этот характер требует особых доказательств; он вытекает из общей Контовой «трехчленной» истории общественной мысли, т. е. её деления на теологическую, «метафизическую» и позитивистскую фазы, применительно к гражданской истории. Психологический псевдоисторизм французских позитивистов конца XIX в. начиная с И. Тэна во всем основном примыкал к этой трактовке.

Наиболее разработанную концепцию историко-философского процесса в духе «первого позитивизма» выдвинул Дж. Льюис. В своей многократно переиздававшейся «Биографической истории философии» он наметил десять эпох истории философии и в качестве «завершающей» (одиннадцатой) эпохи указал на якобы наступившее время полного торжества позитивизма, поскольку отныне «философия окончательно уступает место положительной науке» [4]. Льюис писал, что «новейшая философия начинается методом и кончается методом; и в начале и в конце метод приводит к положительной науке и отстраняет метафизику» [5]. И вообще в истории философии прогресс имел место будто бы только там, где разбираемые проблемы

---

[2] *Comte A.* Cours de philosophie positive. P., T. 1. P. 57.

[3] Здесь намечается возможность сближения основных посылок исторической мысли Конта и Гегеля. Оно, заметим, производится многими буржуазными философами и историками философии. Среди них: Э. Брейе, Х. Ортега-и-Гасет, представитель «второго поколения» Франкфуртской школы О. Негт, и др. О. Негт при этом занялся «переделкой» Гегеля на позитивистский лад, подчеркивая то обстоятельство, что Гегель не рисковал заглядывать в будущее и тем самым будто бы следовал позитивистскому требованию быть «ближе к фактам настоящего момента».

[4] *Льюис Дж.* История философии. СПб., 1892. С. 653.

[5] Там же. С. 668.

Библиотека "Руниверс"

оказывались доступными «позитивному (читай: частно-научному) исследованию». Льюис рассуждал о замыкающихся «полных циклах» истории философии, в чем, несомненно, отразился в какой-то мере гегелевский мотив. В учении же самого Льюиса о десяти предшествовавших эпохах философии ничего оригинального нет. Это учение склеено из обрывков выводов различных прежних историков философии.

В XX в. логические позитивисты К. Гемпель, а также Ф. Франк, Р. фон Мизес, а отчасти и Г. Рейхенбах долгие годы сохраняли и пропагандировали отношение к истории философии, характерное для ортодоксального неопозитивизма. Но в наиболее резкой форме его выразил Р. Карнап. В 1932 г. он на страницах журнала «Erkenntnis», органа «Венского кружка», заявил, что философствование началось в виде эмоциональных исканий, ими же оно и заканчивается, принимая форму, родственную музыкальным переживаниям. Поэтому история философии сродни истории искусства или истории мифологии и должна быть растворена в них, и только логический анализ языка науки сможет стать, по Карнапу, средством возрождения самой философии, причем в отношении как метода, так и содержания. (Мы знаем, что предмет философии в толковании неопозитивистов «Венского кружка» должен был быть сведен именно к логическому анализу языка науки.)

С особой настойчивостью проводил в дальнейшем мысль о бесплодности не только «традиционной» философии, но и вообще всей истории философии К. Гемпель. Не столь категоричную позицию занимал Г. Рейхенбах. Он утверждал, что всю прошлую историю философии следует разделить на две части. Одна из них — это история «спекулятивной философии» (к ней он относил и философский метериализм), и она сводится к набору заблуждений. Вторая же — это спорадически встречавшиеся зачатки и попытки логического анализа различных общенаучных, а иногда и категориальных философских проблем, таких, например, как проблемы взаимоотношения случайности и необходимости, времени и пространства и др.

Еще менее односторонним оказался отходящий от неопозитивистского нигилизма (а, впрочем, никогда с ним полностью и не совпадавший) взгляд на историю философии у Б. Рассела. Этот взгляд развивался по мере того, как он со все большей настойчивостью подвергал критике венский неопозитивизм вообще. Уже в полном названии его труда «История западной философии и ее связи с политическими и социальными обстоятельствами с ранних времен до настоящего времени» [6] определена явно непозитивистская программа. Иной вопрос, удалось ли Расселу достаточно убедительно провести эту программу в жизнь в своей книге. И дело не только в том, что в этом труде Рассела очевиден все-таки чрезмерно резкий крен в логико-гносеологическую проблематику [7], но и в том, что для Рассела конечным результатом долгой борьбы за преодоление шаткости и неустойчивости философской мысли, которая в течение многих веков, по Расселу, не имела четкого ориентира, и вот, наконец, обрела выход из

---

[6] History of Western Philosophy and its Connections with Political and Social Circumstances from the Earlest to the Present Day. L., 1948.

[7] См. об этом «Послесловие» В. Ф. Асмуса к русскому изданию этой работы Рассела (М., 1959. С. 856).

Библиотека "Руниверс"

бездорожья, является «философия логического анализа», т. е. все-таки вариация на тему все того же неопозитивизма. Логический анализ якобы отыскал «объективные методы, в которых нет ничего от темперамента философа, кроме стремления понять» [8], и анализ этот направляет людей будто бы и к рациональному философствованию и к разумному образу жизни.

Отношение Рассела к философии двойственно: он видит в ней «ничейную землю» между наукой, религией и обыденным сознанием, но в то же время относится к ней как к серьезной духовной силе в общественной жизни. Второй мотив определенно противоречит принципам «Венского кружка», первый же совпадает с ними, но только отчасти, потому что Рассел не отдал «ничейной земли» под возделывание ее в духе извращенного философствования на манер реставрированной мифологии или «понятийного музицирования». Двойственность отношения Рассела к философии отразилась и в двойственности конкретной разработки им истории философии. Абстрактный логик и буржуазный политик-либерал — таковы два лика Рассела как историка философской мысли. Отсюда его повышенное, доходящее иногда до искажения исторической перспективы, внимание к тем фигурам в истории философии, в творчестве которых эти две линии смыкались, по его мнению, воедино (например, Д. Локк), а в ряде случаев — склонность Рассела к упрощенному социологизированию, граничащему кое-где с методом вульгарной социологии. В последние годы жизни Рассел, все более активно участвуя в борьбе народов за мир, в своих общественно-политических воззрениях развивался во все более левом направлении, но на его историко-философских воззрениях это, по-видимому, не успело сказаться.

Известны также историко-философские сочинения видных представителей «аналитической философии»: Дж. Пассмора и В. Штегмюллера. Их обоих интересует в основном лишь XX век, изложение материала в их сочинениях часто довольно подробное и тщательное, но оно носит объективистский характер. А в концепции неопозитивистского по своему духу логического анализа для них содержится альфа и омега философской мысли.

Однако у В. Штегмюллера, для которого характерен особый интерес к истории философии на его родине, в Австрии (он поднял на щит даже малозначительных австрийских эклектиков вроде Р. Рейнингера и П. Хэберлина), мы находим примечательный в своих конечных выводах вариант неопозитивистской историко-философской концепции.

В книге «Главные течения современной философии. Критическое введение» (1958) «аналитик» Штегмюллер рассматривает историю философии под углом зрения своей идеи, частично, впрочем, перекликающейся с построениями «критического онтолога» Н. Гартмана, о том, что в отличие от истории частных наук в историко-философском развитии имеет место неизменность рассматриваемых проблем [9]. Что касается смысла самого развития философии, то он состоит, по мнению Штегмюллера, в том, что происходит прогрессирующее сужение круга проблем, которыми философия занимается. И именно заслуга «аналитического» (читай: неопозитивистского

---

[8] Там же. С. 842.

[9] См.: *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwärtsphilosophie. Eine kritische Einführung. 4 Aufl., Stuttgart, 1969. S. XXI.

Библиотека "Руниверс"

и близкого к нему) движения состоит, согласно Штегмюллеру, в том, что этот круг сократился до проблем логики, теории науки и методологических вопросов научного познания, тогда как многие, прежде столь волновавшие философов, проблемы якобы отброшены прочь за ненадобностью.

Перед нами не только обычный позитивистский нигилизм в отношении к «традиционной» философии в несколько завуалированном его выражении, Штегмюллер добавил к нему тезис о фатально происходящем процессе дифференциации внутри всех течений мысли современности, о все более углубляющемся расколе между различными философскими учениями. В действительности верно то, что между марксистско-ленинской философией, с одной стороны, и направлениями собственно буржуазной философии — с другой, налицо взаимная непримиримость и принципиальная противоположность. Однако Штегмюллер придал своему тезису иной, глубоко агностический смысл: объективную истину философам не найти, а если ее вдруг случайно и заметят, то в отношении ее никто и никогда не сможет договориться, никто и никогда друг друга не сможет убедить ни в чем. Характерно рассуждение Штегмюллера об этапах углубления межтеоретического раскола: сначала имеет место расхождение во мнениях (например, между эмпириками и рационалистами), далее исчезает взаимопонимание (Штегмюллер приводит здесь пример острых споров между Н. Гартманом и М. Хайдеггером), затем испаряется даже возможность объективного обмена фактической информацией (как это произошло между экзистенциалистами и участниками «Венского кружка») и, наконец, враждебные течения становятся друг для друга полной «загадкой». В последнем случае автор намекает, что к этому пришли после длительных дискуссий материализм и идеализм вообще. И «. . .этот процесс нельзя уже сделать обратимым»[10]. Однако в этой безвыходной, как ее обрисовывает Штегмюллер, ситуации он вполне оправдывает объявляемое сторонниками различных течений на Западе «возвращение» то к Канту и Юму, то к Беркли и Фоме Аквинскому. По сути дела, «аналитик» Штегмюллер стал оправдывать историко-философскую концепцию, в которой возводится в абсолютный факт нечто совсем иное, чем то, что он утверждал выше, — не нарастание взаимонепонимания, но реставрация худших сторон прошлого: поистине в современной буржуазной философии «мертвый хватает живого». . .

Чертами особой противоречивости отмечена историко-философская концепция «критического рационалиста» К. Поппера, называющего себя ныне «научным реалистом». Он отрицает генетическую связь своего учения с неопозитивизмом, а с другой стороны, атакует противоположный неопозитивизму исторический взгляд на явления духовной культуры, но в то же время вынужден признать, что в «историзме» есть некоторые «здоровые элементы»[11], поскольку собственно исторический взгляд на эти явления препятствует компилятивному созданию истории мысли на манер суммы разрозненных интеллектуальных биографий. Но в целом «историзм» для аналитика-полупозитивиста Поппера — это ошибочная позиция, находящая свою кульминацию в марксизме, по отношению к которому Поппер настроен крайне враждебно.

---

[10] Там же. С. XLIII.
[11] *Popper K.* The Poverty of Historicism. Boston, 1957. IV. 31. P. 148.

Библиотека "Руниверс"

Применительно к истории философии позиция Поппера означает отрицание существования объективных законов «кумулятивности», т. е. преемственности учений и поддержания традиций, а также некоторой их трансформации. Признать историческое сохранение и наряду с этим развитие традиций — для Поппера «метафизика». Это-де равносильно тому, чтобы уверовать в возможность предвидения применительно к самой истории философии в смысле прогнозирования будущих изменений философского «климата», что Поппер также — уже в качестве не только антидиалектика, но и агностика — полностью отвергает [12].

Поппер отрицает движение к объективной истине на протяжении истории философии; всюду он видит лишь «интерпретации» и «точки зрения», выдаваемые за «теории». В своем «критическом рационализме» Поппер провозгласил принцип «неочевидности истины»: истина субъектом не схватывается, для него как субъекта она недостижима, а если и оказывается схваченной, то случайно, и никто твердо не знает того, что именно это произошло [13]. При этом Поппер стремится выглядеть и новомодным просветителем, и картезианцем-рационалистом, и борцом за либерализм в общественной жизни и в философии... По существу же позиция Поппера немногим отличается от антиисторизма Шопенгауэра, для которого и гражданская и философская истории были не более как чередой бесформенных облаков на небосводе сознания, т. е. хаотической сменой столь же хаотических состояний.

Некоторую путаницу в схему Поппера вносит, пусть декларативное, его желание (например, в сочинении «Открытое общество и его враги»), в какой-то мере учесть воздействие социальной обстановки на тех или иных философов прошлого. Но в этом сочинении вводится в действие еще одна схема: Платон, Гегель и Маркс объявляются Поппером врагами «свободного» общества (читай: демократии в узкобуржуазном и глубоко формальном ее понимании) и идеологами жесткой и жестокой диктатуры «немногих над многими». Поношения в адрес диалектики и материализма (а заодно и объективного идеализма) слились здесь у Поппера в единый поток. Однако в концепции «трех миров», рекламировавшейся Поппером начиная с 1968 г., в отношении идеализма Платона и Гегеля он сменил гнев на милость, так как этот идеализм легко согласуется с учением Поппера о так называемом «третьем мире» как совокупности истин, их отрицаний и логических связей.

Если Б. Рассел в главе о Марксе в «Истории западной философии» склонен был демонстрировать, что он приемлет кое-что из метода исторического материализма, то это было результатом влияния марксизма на буржуазную мысль, остающуюся в рамках буржуазного миропонимания. В случае же с Поппером, который иногда ссылался на отдельные марксистские идеи, мы имеем дело с намеренным использованием отдельных таких идей в целях подкрепления предпринятой Поппером фальсификации марксизма в целом. Этому соответствуют и принципиально различные политические позиции позднего Рассела — не коммуниста, но искренного борца за мир,

---

[12] *Popper K.* The Open Society and its Enemies. Vol. 1 // Der Zauber Platons. Bern, 1957. S. 31.

[13] *Popper K.* Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg, 1973.

Библиотека "Руниверс"

все отчетливее понимающего агрессивную сущность американского империализма, и Поппера, откровенного антикоммуниста. Однако оба примера говорят о том, что никакая серьезная попытка создания позитивистской (или близкой к ней) истории философии не может быть последовательно осуществлена.

Подобно Э. Маху, который, как указывал В. И. Ленин, делал невольные эклектические уступки материализму, Рассел и Поппер, каждый по-своему, в ряде случаев невольно «оступаются» в материализм, но тем самым они только еще более явно демонстрируют принципиальное теоретическое и практическое бессилие позитивизма как миросозерцания, в данном случае, методологически примененного к оценке событий историко-философского характера. И такой результат тем более налицо, что отмежевывание от неопозитивизма, провозглашенное в философии — каждым на свой лад — и Расселом и Поппером, в итоге оказалось не таким уж значительным. Это же должно быть сказано и о Штегмюллере, который, стремясь стать объективным историографом неопозитивизма, не сумел сам порвать с неопозитивистским методом.

Еще более, чем философией неопозитивистского логического анализа в разных ее вариациях, историко-философский процесс был обессмыслен другой разновидностью неопозитивистского анализа — собственно лингвистической. Под пером Д. Уисдома (Wisdom), например, история философии предстала в виде нелепой вереницы невротических пароксизмов. В результате наметился резкий перелом: сознание той части буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции, которая серьезно тяготеет к научному стилю мышления и к научному пониманию истории самого мышления, созрело к бунту против верных учеников и последователей позднего Л. Витгенштейна, всегда толкавших своих слушателей и читателей в мировоззренческий тупик. Дальнейшие поиски путей теоретического осмысления историко-философского процесса уже не могли, однако, возвратить к неопозитивизму в его логическом варианте, хотя те, кто к нему наиболее долго оставались близкими (Г. Фейгль, Ф. Франк, А. Айер и др.), стали этот вариант «смягчать», отказываясь, в частности, от толкования философских вопросов, как ничего не значащих «псевдопроблем». Сравнительно трезво мыслящая интеллигенция уже мало что могла получить от дальнейшей эволюции самого неопозитивизма как доктрины, поскольку тесно связанные в своем генезисе с неопозитивизмом современные нам течения «аналитической философии» и «постпозитивистской» «философии науки» ныне все более уклоняются от собственно философских проблем и обращаются к узкологическим вопросам научного исследования в виде «формальной методологии» и к так называемой «теории науки» (Wissenschaftstheorie), согласно которой философия сводится к обозрению суммы методов частных наук.

Что же происходит в лоне «постпозитивистской», а на деле погрязшей в позитивизме, логики научного исследования? Здесь возникли внутреннее расхождение и раскол: основной водораздел в 60—70-х годах оказался проложенным между все менее верным поппернанцем И. Лакатошем и главным представителем так называемой «эволюционно-социологической» (или: «психологически-эволюционной») школы Т. Куном. Кун остался сторонником неопозитивистского конвенционализма, но в то же время

Библиотека "Руниверс"

провозгласил желательность исторического подхода к развитию мысли. И его полемика в этом вопросе с Лакатошем была многими понята как разрыв и конфронтация между позитивизмом и историей. Но это оказалось иллюзией.

Конвенционализм и метафизический метод сыграли здесь злую шутку: в своих декларациях Т. Кун выглядел сторонником историзма, но на деле он оказался его убежденным противником, так как он, Кун, считает качественные скачки в истории научного познания (так называемые «смены парадигм»), по сути дела, необъяснимыми, даже иррациональными (сам акцент на эти скачки буржуазными науковедами назван, как известно, «антикумулятивизмом»). С другой стороны, И. Лакатош, несмотря на близость генезиса своих воззрений к традициям неопозитивизма, выступил в роли защитника столь чуждой неопозитивизму идеи постепенного приращения знаний, т. е. «кумулятивизма». За последние годы, особенно после смерти Лакатоша, «антикумулятивизм» стал полностью господствующим течением на Западе, хотя и выступает в разных, в том числе «биологизирующих» (например, у Ст. Тулмина) вариациях, но интерес к истории философии, на которую перенесли общую агностическую схему резкой смены «парадигм», несколько ослабел. Если «гносеологический анархист» П. Фейерабенд, отрицая в частнонаучном познании какую бы то ни было принципиальную разницу между наукой и мифологией, знанием и фантазиями, перенес это отрицание и на историю философии, приравняв ее к истории обобщающих псевдотеорий и заблуждений, то для представителей «формальной методологии» конца 70-х—начала 80-х годов XX в. Д. Снида и В. Штегмюллера вопрос о легитимации такого пренебрежительно-нигилистического взгляда на историю мысли остается открытым.

Как бы то ни было, метафизически ложными крайностями являются обе позиции: с точки зрения марксизма, существенно уязвима и концепция «кумулятивизма» (как чисто эволюционного развития науки, в процессе которого имеет место исключительно лишь плавная преемственность знаний), и концепция «антикумулятивизма» (поскольку под последним подразумевается трактовка истории познания как серии полных пертурбаций в науках, полностью разрывающих с их прошлым теоретическим и даже фактическим содержанием. Мы, марксисты, следуем диалектической идее Маркса, Энгельса и Ленина о взаимодействии собственно эволюций и революций в истории познания. Соответственно диалектически марксизм разрешает и другую метафизическую дилемму, «подброшенную» нам позитивистски настроенными «логиками науки», — между «интернализмом» и «экстернализмом» в развитии научного познания, т. е. между зависимостью последнего либо только от внутренних, либо только от внешних детерминаций.

Предпринятый позитивистами поход против философии и истории философии потерпел крах. Во многом это произошло в результате возникших в их построениях внутренних противоречий. Тяготеющие к позитивизму науковеды превратили историю философии в придаток к истории науки, а для логиков науки она — не более как источник примеров, чаще всего сугубо негативных. Но широко известно и признано, что, несмотря на ряд частных отличий, в принципе «наука развивается согласно той же общей схеме, что и философия. Более того, это происходит под влиянием соответствующих

Библиотека "Руниверс"

философских идей и борьбы между ними. . .»[14]. Но соответственно и сама философия в своем историческом развитии проходит фазы прогрессивного восхождения через противоречия научного познания. Однако борьба между классовыми идеологиями накладывает на эти фазы столь значительный и глубокий отпечаток, что границы данных фаз в истории философии создаются не столько кризисными состояниями наук и великими научными открытиями, сколько в первую очередь переломными периодами в истории борьбы классов. Соответствующие научные идеи и борьба между ними ныне весьма значительно влияют на философию, но этапы свойственной ей внутренней конфронтации между материализмом и идеализмом определяются, как доказано марксизмом, эпохами восхождения, расцвета и упадка тех или иных социально-экономических формаций. Границы этих формаций с рубежами великих открытий в науках, конечно, точно не совпадают (они не совпадают точно даже и с рубежами, которые полагаются политическими революциями).

Неопозитивизм потерпел фиаско в своих попытках создать последовательную концепцию истории философии, но из-под пера его представителей выходило иногда и нечто более или менее поучительное. Например, критика в адрес экзистенциализма и иррационалистических методов мышления вообще явилась при всей своей непоследовательности — определенной заслугой неопозитивистов. Издеваясь, подчас довольно остроумно, над иррационалистическими учениями, они способствовали распространению рационализма, хотя сами в конечном счете оказывались псевдорационалистами.

В целом марксистско-ленинская историко-философская наука видит в позитивизме характерный продукт идеологии позднего капитализма, но при этом нами не перечеркиваются научные достижения наиболее выдающихся ученых Запада в отдельных сферах знания, если даже эти ученые не вышли из-под влияния буржуазной идеологии. Соответственно и в оценке позитивистских историко-философских концепций: мы осуждаем их именно как концепции, при этом принимая во внимание более или менее верный — в ряде случаев — анализ ими некоторых частных явлений.

Позитивистский взгляд на историю философии определяется ныне местом и ролью позитивизма в расстановке сил внутри общего фронта буржуазной идеологии эпохи кризиса капитализма. Так, чем ниже падает собственный престиж позитивизма, тем больше его представителей начинает интересовать историко-философская проблематика. Чем более иррационалистические и религиозные течения заставляют неопозитивистов потесниться, тем настойчивее становятся попытки последних найти себе «предтеч» и «провозвестников» среди мыслителей прошлого.

Главное же состоит в том, что уже почти полтора столетия позитивизм как доктрина и как течение остается неизменным противником и фальсификатором диалектического и исторического материализма и марксистской историко-философской науки. Эта фальсификация в плане проблем диалектики в настоящее время базируется преимущесвенно на «модели» попперовой дискредитации диалектического метода. «Модель» эта состоит в трактовке

---

[14] *Поликаров А. П.* Конфронтация научных направлений и развитие естественных наук // Доклады Болгарской академии наук. 1975. Т. 28. № 10. С. 1297.

Библиотека "Руниверс"

Поппером материалистической диалектики как якобы ослабленного варианта метода проб и ошибок [15]. В плане же собственно материализма эта фальсификация «подкрепляется» теми операциями Поппера, в которых он, по сути дела, следовал уже давно проводившемуся позитивистами приему; с целью выхолащивания подлинной сущности учений просветителей-материалистов прошлого их превращают то в полупозитивистов, то в апологетов «грубой диктатуры». Позитивисты уже много раз объявляли материализм несостоятельной и несамостоятельной доктриной, которая может быть «превзойдена» якобы единственно лишь путем обращения в позитивистскую веру, и Поппер не высказал здесь чего-либо нового.

В 70-х годах в ФРГ на некоторое время усилилось влияние идеологической функции неопозитивизма в той его разновидности, которая именуется «критическим рационализмом» и которая выступает в тесном союзе со структурализмом (Г. Альберт, Н. Луман, Э. Топич и др.) [16]. В этой связи усилилась и реакционная идеологическая функция историко-философских концепций неопозитивистов. Но когда к власти в ФРГ пришел блок право-христианских партий, «критические рационалисты» вместе с их концепцией борьбы «открытого» и «закрытого» обществ в историко-философском варианте вновь отошли на второй план.

Критика в адрес новейших позитивистских построений на историко-философском материале и самой позитивистской историко-философской концепции, использующей ныне уже как структуралистские, так и герменевтические ходы мысли, составляет одну из стоящих перед философами-марксистами задач дальнейшего исследования.

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИКО-ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

В современной буржуазной философии возникло как наследие феноменологического идеализма Гуссерля и феноменологическо-экзистенциальной концепции Хайдеггера влиятельное философское течение, не только существенно изменившее подход к пониманию исторических, общественных, теоретических, литературных и художественных явлений, но сделавшее попытку построения общей философской теории, отражающей связи истории, мира, человека. Это течение — герменевтика. В плане истории философии герменевтика возникла уже давно как определенный тип критической методологии исторических, литературно-филологических наук, а также так называемых «наук о духе»; она сложилась в первую очередь как наука об интерпретации текстов. Сегодня, однако, понятие герменевтики приобретает и иное, сугубо теоретическое значение. В современной буржуазной философии герменевтика выступает как продукт глубокого кризиса буржуазного общества и его познавательных возможностей, как выражение антинаучной, субъективистской идеологии этого общества. В своей самореф-

---

[15] What is Dialectic? // *Popper K.* Conjectures and Refutations. L., 1963.

[16] В контакте со структурализмом (в его логической версии) развивается и «формальная методология», основывающаяся на работах Д. Снида и В. Штегмюллера, еще с начала 70-х годов XX в.

Библиотека "Руниверс"

лексии, в своем философском и теоретическом самообосновании герменевтика функционирует одновременно как продукт кризиса современного буржуазного теоретического мышления и как плод непонимания этой теорией самой себя и философии вообще.

Герменевтика, по крайней мере, в своем феноменологизирующем ответвлении сосредоточена на вопросах: как может человек посредством своей речи понимать себя, свое творчество, свои духовные традиции и собственное положение в мире? Как могут наука и философия понимать в своем преемственном развитии самих себя? Эти вопросы свидетельствуют о том, что для буржуазных историко-общественных наук «понимание» стало основной проблемой.

Как указывает западногерманский марксист Г. И. Зандкюлер, герменевтика до сих пор понималась либо в традиционном смысле слова, как техника и методология интерпретации исторического текста, либо как наука о понимании текста, как теологическая экзегетика нормативных источников «божественного откровения», библии, т. е. в первую очередь текстов Ветхого и Нового завета и его добиблейских источников; далее, как методология так называемых исторических наук о духе (Дильтей). В последнее время она понимается как «систематическое философско-историческое толкование фактического характера человеческого бытия» (Хайдеггер) или, наконец, как «всеобщая философская теория самопонимания человеческой историчности» (Гадамер) [1]. Нас здесь интересуют, по сути, лишь три последних течения, т. е. герменевтика как общая методология исторических «наук о духе» в связи с некоторыми общефилософскими концепциями, на которые она сегодня опирается и с помощью которых одновременно хочет «преодолеть» методологическое понимание герменевтики.

Бесспорно, герменевтика, в частности в немецкой философии, имеет свою традицию, складывавшуюся в нескольких направлениях: речь идет в первую очередь о теологическо-философской линии, которая характеризуется усилиями теоретически обосновать толкование библии, особенно толкование противоречий между Ветхим и Новым заветом, противоречий между их исторической и догматической экзегетикой. Эта традиция восходит в европейской философии к Спинозе и Августину; в немецкой философской теологии она ведет от Ф. Шлейермахера к Р. Бультману и К. Барту; традиции языковедческая и литературно-научная представлены В. Гумбольдтом, Ф. Шлегелем, Ф. Астом, традиция юридически-историческая — Ф. Савиньи, историографическая — Б. Нибуром, Л. Ранке, И. Дройзеном; философская — главным образом В. Дильтеем, Г. Зиммелем и др.

Мы уже имели возможность при критическом обсуждении других проблем, обсуждаемых в современной буржуазной герменевтике [2], цитировать Х. Г. Гадамера: «Процедура герменевтики всегда заключается в основном в том, — утверждает Гадамер, наиболее видный представитель современной буржуазной герменевтики, — чтобы перенести смысловые связи из другого мира в мир собственный» [3]. Под «миром» здесь понимается иная

---

[1] *Sandkühler J.* Praxis und Geschichtsbewustsein. Frankfurt a/M. 1973. S. 55.

[2] См.: *Černý J.* Problém textu, smyslu a doby v marxisticko-leninských dějinách filozofie / vzhledem k diskusi o hermeneutice v soudobé buržoazni filozofii // Filozofický časopis. 2. 1977. S. 239—247.

[3] Historisches Wörterbuch der Philosophie. 1974. Bd. 3. S. 1062.

Библиотека "Руниверс"

культурная и историческая эпоха, мир традиции. Этот принцип «классической» идеалистической герменевтики, всех ее типов — герменевтики как простой техники или теории толкования либо как сложной философской концепции человеческой историчности, претендующей на общую философскую применимость, — основан на представлении, что мы имеем дело с творениями «объективированного духа» или духовной деятельности. Эти творения представляются нашему сознанию в двояком виде: согласно теоретикам герменевтики, у этих творений — свой объективированный материально-смысловой облик, своя форма документации, литературных и культурно-исторических произведений, своя конкретная структура языковых проявлений и текстов, но также и структура, и форма всех творений исторической человеческой деятельности и т. п., и свой «духовный» смысл, понимание которого затруднено в силу многих обстоятельств. Смысл этот можно прояснить лишь посредством конфронтации произведения, языково-семантических значений, традиции и исторического самопонимания субъекта. Правда, концепция «объективаций духа» в последнее время критикуется как со стороны семиологическо-структуралистской, так и со стороны экзистенциально-феноменологической философии, причем предпринимается попытка преодолеть подобную «послеромантическую» концепцию с помощью идеи о произведении, как о субъективном творчестве и воображении [4]. Все же основными для всей герменевтики остаются проблема понимания и проблема смысла. При этом основная проблема взаимоотношения между материальной действительностью, ее историко-общественными закономерностями и «объективированным» смыслом письменно передаваемых творений человеческого духа (а также отражения этой материальной действительности в теоретико-философской, научной, литературной, художественной деятельности эпохи) здесь, конечно, вовсе не представлена.

Гадамер в своем фундаментальном труде «Истина и метод» подчеркивает, что важнейшим философским вопросом герменевтики является вопрос: «Каким образом возможно понимание?» Как бы современная герменевтика ни удалялась от Канта, в подтексте этого вопроса чувствуется старая кантовская проблема: «каким образом познание вообще возможно?» Однако если в кантовском вопросе еще очевидно оптимистическое требование буржуазного разума, нацеленное на исследование собственного могущества, то в вопросе, «каким образом вообще возможно понимание», уже чувствуется весь философский опыт сломленного буржуазного разума послекантовского и послегегелевского периодов. Но в этом вопросе звучит и хайдеггеров-

---

[4] «Существенная ошибка классических эстетиков и герменевтиков состоит в том, — отмечает, в частности, М. Франк, — что они стремятся постичь литературное (как и всякое другое) произведение как объективацию, будь то: духа (Э. Бетти), воли (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше), жизни (В. Дильтей), интеллектуальной позиции (Шеллинг), идеи (Гегель), чувства (Новалис) или, во всяком случае, истории действия (Гадамер). Но, в действительности не существует никакого перехода от воображаемого к действительному» (*Frank M.* Das individuelle Allgemeine. Frankfurt a/M., 1977. S. 355). М. Франк ссылается далее на Сартра: «Произведение является целиком и полностью, решительно и безоговорочно плодом воображения, поскольку единственное абсолютное — это отчаянное отрицание бытия; произведение — это только вымысел: даже в качестве произведения оно не имеет бытия, не имеет статута, оно зыбко. . . (*Sartre J.-P.* L'Idiot de la famille. P., 1972. Bd. 3. S. 181).

Библиотека "Руниверс"

ское идеалистическое понимание человеческого существования (Dasein), согласно которому определяющим способом бытия человека является именно «самопонимание».

Однако, Гадамер (и в этом отношении он отдаляется от Канта) не хочет приписывать субъекту понимание лишь в качестве познавательного свойства. По мнению Гадамера, понимание никогда не является лишь субъективным отношением к данному «предмету», это — отношение к истории действия, или действующей истории (Wirkungsgeschichte) и, по его мнению, означает, что понимание «принадлежит к бытию того, что понимается» [5]. Понимание составляет существенную характеристику человеческой историчности, которая, однако, представляет собой духовный смысл бытия и традиций вне субъективности человека. Мы понимаем не благодаря силе своего разума, но благодаря тому, что историческое бытие человека и исторический характер его духовных творений позволяют нам такое понимание. Сознание исторической деятельности имеет двоякое значение: по Гадамеру, это, с одной стороны, «вызванное» в истории и историей обусловленное сознание; с другой — сознание самой этой вызванности и обусловленности. Согласно Гадамеру, этот аспект может быть понят только теперь, когда пал «наивный историзм исторического века», пытающийся создать исторический «объект», не зависящий от нашего сегодняшнего разума.

Герменевтика Гадамера ставит вопрос о диапазоне понимания и его выразительных возможностей, его «Sprachlichkeit». У Хайдеггера и Гадамера «язык» и «понимание» представляют собой тесно взаимосвязанные категории, история — это, по сути дела, диалог между тем, что было, что дает импульс к пониманию, с одной стороны, и, с другой — понимающей современностью. Диалектика Гадамером в конечном счете мыслится на основе исторического «диалога», диалога традиций, неизбежного между языком прошлого и настоящего. Поэтому Гадамер в отличие от Дильтея утверждает, что для понимания не требуется отступления от объекта, напротив, необходима связь с ним и осмысление этой связи. Нельзя понять «время» посредством объективистского толкования содержаний: это возможно сделать лишь путем интерпретации нашей связи с этим временем и этого времени с нами. Понимающий никогда не может исключить себя в мышлении из действующей истории (Wirkungsgeschichte) таким образом, чтобы его понимание не являлось составной частью этой деятельности. Власть традиции нельзя сломить, ее необходимо в философском плане понять и проанализировать. Если оставить в стороне четко выраженную феноменологическую основу герменевтической философии, то перед нами еще один факт: буржуазная философия всячески пытается понять тот «перелом в отношении ко всей прежней метафизике», который для философии определяет задачу «исследовать бытие в производном» [6]. Иными словами, она бессильна перед лицом активного отношения человека к обществу, к его историческим закономерностям, бессильна перед историзацией субъекта и субъективизацией истории, перед повышением роли общественного субъекта в истории, перед самопониманием активно творимой человеческой истории.

---

[5] *Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1965. S. XVII.

[6] *Fink E.* Traktat über die Gewalt des Menschen // Philosophische Perspektiven I. Frankfurt a/M., 1969. S. 92.

Библиотека "Руниверс"

Понимание общества Гадамером и, конечно, вытекающее отсюда понимание общественных наук — недвусмысленно идеалистическое: общество мыслится как сформированное прежде всего посредством языка, «понимание» (либо «непонимание»). История здесь выступает как движущийся поток установленных посредством языка традиций, который надо расшифровывать, дабы выяснить свое собственное место в нем и понять его сегодняшние действие и результаты. Человеческое общество и его историческое движение обусловлены «языком»; по Гадамеру, на этом основаны многосторонние функции герменевтики: аналитическая, эмансипирующая, критическая в отношении «идеологии», истолковывающая и т. п. Даже «история понятий» (Begriffsgeschichte), которая со времен неокантианцев стала методической исходной базой концепции «проблемной истории» философии, Гадамеру представляется в качестве «усиливающегося критического сознания, направленного против исторической традиции» [7]; непрерывно возникает все новый «горизонт вопросов», посредством которых вновь обнаруживаются старые проблемы исторического развития философии. Исторический интерес философии переходит в «критику языка» (Sprachkritik) и одновременно в «нахождение» языка (Sprachfindung). Обоснованность «истории понятий», таким образом, заключается в том, что «через исторический генезис смысла она учит критически понимать и собственно использовать смысл самих понятий» [8]. Значит, история понятий становится некой философско-герменевтической этимологией. Это определенно хайдеггерианство, которое совершенно игнорирует проблему познания объективной реальности, познания посредством текста, произведения и, наконец, путем осмысления всей исторической традиции.

Если история основывается прежде всего на языке как основополагающем конститутивном средстве, связывающем общество, то, по мнению Гадамера, именно герменевтика может объяснить сущность смысла языка, речи. Вся трудность, однако, заключается в том, что герменевтическая позиция, во-первых, не рассматривает действительных движущих сил истории общества, что она даже не поднимает вопроса о материальных движущих силах человеческой истории, о материальных условиях их познания и понимания их закономерностей; и, во-вторых, что она самое себя посредством своей интерпретации «вставляет» в рамки картины истории и тем самым преднамеренно провозглашает себя составной частью языковой традиции. Таким образом, она теряет какую бы то ни было точку опоры, благодаря которой можно было бы измерить и оценить движение истории, его этапы, закономерные ступени и тенденции.

Буржуазными критиками герменевтической концепции Гадамера уже высказывалось возражение в связи с изречением, взятым Гадамером у Шлейермахера и известным как «парадокс Шлейермахера»: этот парадокс гласит, что будущие толкователи смогут понять автора и его произведение лучше, чем это удавалось самому автору [9]. Критики считают, что именно в этом

---

[7] *Gadamer H. G.* Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie. Opladen, 1971. S. 9.

[8] Ibid. S. 11.

[9] В герменевтической литературе привилось обозначение этого тезиса как «парадокс Шлейермахера», хотя М. Франк в цитированной работе доказывает, что Ф. Шлейермахер заимствовал этот принцип как цитату из Фридриха Шлегеля и говорит

Библиотека "Руниверс"

принципе «заключается главная проблема герменевтики»; сам принцип им кажется неоднозначным и неточным, ибо здесь предполагается «воздействие удаления во времени» и в то же время «независимость исторического сознания, которое суверенно возвышается над своей материей» [10].

Ввиду того что эта проблема имеет особые последствия и для понимания истории философии (согласно Гадамеру, в истории философии «мы встречаем понимание, направленное против исторического толкования философии, как своего рода высший опыт, который легко позволяет распознать мнимый исторический метод, основанный на историко-философских исследованиях») [11], ее следует рассмотреть детальнее.

Концепция Гадамера вызвала критические возражения со стороны других приверженцев герменевтики, ряды которых в последнее время явно растут. Оставим в стороне критику с традиционных позиций герменевтики, понимаемой как общий метод или теория толкования «наук о духе» (главный представитель этой критики — философ-правовед Э. Бетти [12]). В этой критике, обращенной против «исторической герменевтики» Гадамера, содержится, невзирая на идеалистическую основу, много здравых мыслей. Мы оставляем также в стороне попытку создать «глубинную герменевтику», основанную на модели психоаналитического раскрытия «искаженных коммуникаций» (Ю. Хабермас, А. Лоренцер) [13], как и новейшие попытки создать структурно-феноменологическую герменевтику (лингвистическо-семиотическая теория Голенштейна [14] и др.), а также попытки преодоления структурально-феноменологической и экзистенциально-феноменологической позиций путем возвращения к субъективной диалектике Шлейермахера (М. Франк) [15].

Остановимся на учении одного из типичных представителей среднего поколения современных буржуазных философов ФРГ, на концепции Карла-Отто Апеля, для которого герменевтика Гадамера явилась важным философским стимулом и в то же время дала повод к энергичным возражениям по вопросам общей теории понимания и общего метода общественно-истори-

---

поэтому о теореме Шлегеля-Шлейермахера. См.: *Frank M.* Op cit. S. 351, 358.

[10] См.: *Bormann C.* von. Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung // Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a/M., 1971. S. 101.

[11] *Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. S. XXV—XXVI.

[12] *Betti E.* Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen. 1967; Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen. 1962. Библиографию герменевтики дает Н. Гейнрихс в своей работе: Bibliographie der Hermeneutik und ihre Anwendungsbereiche seit Schleiermacher. Düsseldorf, 1970.

[13] *Habermas J.* Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Hermeneutik und Dialektik I. Tübingen, 1970; *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a/M., 1968. S. 263; *Lorenzer A.* Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt a/M., 1970.

[14] *Holenstein E.* Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers fur eine strukturale Phänomenologie. Frankfurt a/M., 1976.

[15] *Frank M.* Op. cit. Хотя Франк хочет преодолеть противоречие между соссюровской структуралистской и экзистенциально-феноменологической позициями, все же он обращает больше внимания, и, по-видимому, также проявляет симпатии как к структуралистам, находящимся под влиянием Хайдеггера (например, Ж. Деррида, Ж. Лакан), так и, в частности, идеям Ж.-П. Сартра. Правда, историко-герменевтические интенции Шлейермахера образуют фон, на котором происходит это мнимое примирение.

Библиотека "Руниверс"

ческих наук. Апель, известный главным образом благодаря своей двухтомной работе «Трансформация философии» [16], специфическим образом, типичным, кстати, для новых течений в современной буржуазной философии, объединяет Гуссерля и Хайдеггера с Витгенштейном и Пирсом.

Апель здесь ведет борьбу «на два фронта»: помимо острой критики «методического идеала» единой общественной науки Поппера, он выступает с рядом критических замечаний и в адрес Гадамера. Коснемся лишь тех его соображений, которые так или иначе относятся к общим методологическим проблемам исторических и общественных наук вообще и к истории философии в особенности. Апель считает, что необходимо определить критерий отличения «адекватного понимания» от «непонимания»; именно с учетом подчеркиваемой Гадамером «историчности» процесса понимания следует определять «критерий возможного прогресса понимания» в смысле «нормативно-методологически релевантной философской герменевтики». Этот аспект, по Апелю, Гадамеру неясен: с одной стороны, Гадамер соглашается с гегелевским понятием понимания как «самопроникновения духа», с другой же стороны, он — причем с большей настойчивостью и чаще — утверждает, что «понимание, по сути дела, отнюдь не является лучшим осмыслением (Besserverstehen)», оно означает только «понимать иначе (Andersverstehen)» [17].

Это в целом характеризует концепцию познания у Гадамера как познания заново. Познание заново, как подчеркивает Гадамер в своей работе об истории понятий и языке философии, конечно, нельзя понимать как познание вновь того же самого. «Философское познание является гораздо скорее познанием вновь в том смысле, что оно понимается как ответ на вопрос, который только стимулирован высказыванием в тексте». Горизонт вопроса воспроизводится вновь. «Поставить вопрос — значит представить его понятийную разработку в той мере, в какой она делает возможным ответ». Успех может также заключаться в правильной направленности постановки вопроса. Проблемы, о которых в философии идет речь, зачастую сами по себе не позволяют подобной постановки вопросов, так как здесь отсутствует «соответствующая понятийность для выражения и постановки вопросов» [18].

Конечно, эта позиция феноменологическо-герменевтической интерпретации не может скрыть идеалистической, платоновской основы подобной теории понимания как понимания вновь и познания как познания вновь. Из герменевтического круга здесь нет выхода: интерпретатор никогда не может понять «лучше», он может только пытаться понять «снова», да еще со многими вопросительными знаками.

Согласно Апелю, герменевтика должна сохранить идею Гегеля относительно «принципиального требования рефлексивного самопроникновения духа в понимании» и из этого вывести «принципиальное превосходство интерпретатора в деле суждения». Апель стремится доказать это именно на основе герменевтического парадокса Шлейермахера. Всякое понимание

---

[16] *Apel K. O.* Transformation der Philosophie. Bd. I; Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Bd. II; Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt a/M., 1973.
[17] *Apel K. O.* Op. cit. Bd. 1. S. 46.
[18] *Gadamer H. G.* Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie. S. 9.

Библиотека "Руниверс"

если его удается достичь, постигает автора и смысл его произведения лучше, чем понимает автор произведение или самого себя. Апель убежден в том, что евклидову геометрию лучше понимали те математики, которые релятивировали ее, чем те, которые просто ее воспроизводили. Именно в этом смысле Эйнштейн однажды сказал, что в физике он понимал лишь то, что хотел улучшить. Естественно, что Гомер и Платон, допускает Апель, в совокупности своих смысловых систем будут сохранять известную тайну в себе и в результате они как «явление, подлежащее интерпретации», все время «помещаются перед нами». Однако это не мешает тому, чтобы современные филология и философия во многих отношениях понимали Гомера и Платона лучше, чем сами они, «будучи детьми своего времени», могли понять себя; такого углубленного понимания можно достичь, например, на основе реконструкции их социально-исторического положения в истории высокоразвитых евроазиатских культур, посредством филологического анализа и т. п.[19]

Апель извлек урок из диалектики Гегеля, говоря, что в «синтезе познания как опосредствования во времени» всегда предполагается диалектика «тождества и различия». Результат «удаленности во времени», который, по Гадамеру, обусловливает лишь «другое понимание» (anders Verstehen), Апелю представляется иначе. Прогресс в понимании, утверждает он, можно действительно регистрировать и даже измерять с помощью «эффекта расстояния во времени», которое было заполнено объективно-материализованной человеческой деятельностью [20], мотивированной человеческими интересами, на основе которой (добавим мы) можно судить об объективном прогрессе истории человечества в целом. Однако Апель, дабы его в его попытке дать диалектический синтез «герменевтики и сциентизма» не заподозрили в материализме, утверждает, что он стремится постичь «диалектику вне рамок метафизического идеализма и материализма».

Указанное рефлексивное преодоление герменевтики, раскрывающее подлинные исторические мотивировки интересов, по Апелю, становится, собственно говоря, «критикой идеологий». Речь идет об опосредствовании герменевтического понимания при помощи «квазиобъясняющего метода» (метода, по своему происхождению не герменевтического, а сциентистского), который, дескать, с полным основанием может использовать свое методическое оружие везде, где встречается не непреднамеренно ориентированное «действие», а «принудительно вызванное поведение».

В человеческой практике, конечно, «внутренне понятное» всегда связано с «внешне объяснимым», но в экстремальных случаях оба явления могут настолько разойтись, что будет необходима методическая дифференциация познавательного подхода. И здесь возникают два вопроса: во-первых, как можно с научно-теоретической точки зрения обосновать психоаналитический подход и, во-вторых, каковы возможности психоаналитического подхода для самопонимания человека в смысле «идеолого-критической» общественной науки? [21]

Эти вопросы уже выходят за рамки нашей проблематики, но в них

---

[19] *Apel K. O.* Op. cit. Bd. 1. S. 47—50.
[20] Ibid. S. 52.
[21] Ibid. S. 53.

Библиотека "Руниверс"

обнаруживается связь с концепцией так называемой «глубинной герменевтики» Хабермаса, причем как в направлении психоаналитических расшифровок непреднамеренного поведения и его смысла, так и в направлении критики идеологии как «ложного сознания». Тем самым, конечно, герменевтическая проблема «верного понимания», решения которой Апель по праву требовал от Гадамера и по поводу которой предполагал, что она заложена в проблеме прогресса материальной деятельности человеческого общества, в конечном счете оказывается редуцированной. Объективные критерии снова утрачиваются, их место занимает критическая деятельность интеллектуального буржуазного субъекта, который полагает, что причиной непонимания кризисных ситуаций и ложного сознания является лишь само это сознание. Теория понимания или непонимания здесь возвращается к простой технике интерпретации.

Если мы, однако, вернемся к проблеме правильного понимания философских произведений, открытий, проблем или личностей в истории философии, то можем сказать, что в марксистской методологии действует принцип, согласно которому понимание всегда глубже и точнее, чем вчувствование; история философии применяет принцип прогресса познания и вчувствования и к самой истории философии. То, что мы понимаем философов или философские учения, философские произведения лучше, чем философы понимали себя в своих произведениях, в полной мере раскрывается в марксистско-ленинской методологии истории философии. И не потому, что этому способствует герменевтическая рефлексия при нахождении «объективаций развития человеческого духа», не потому что мы расшифровали силой своего критического разума слой искажений, наложенный традициями или целями интерпретаторов (хотя и это играет свою роль), но в первую очередь потому, что сама объективная историческая действительность продемонстрировала нам возможность более совершенного понимания смысла произведения, его возникновения и значения в свое время и его смысла для нашего времени, потому что сама объективная действительность дала нам в руки познавательные и интерпретационные средства для его осмысления.

Интерпретатор, несомненно, может понять произведение лучше самого автора. Когда Ф. Энгельс писал о Бальзаке, что тот вынужден был «против своих собственных классовых симпатий и политических предрассудков» постичь необходимость падения французского дворянства и что он «*видел* настоящих людей будущего там, где их в то время единственно и можно было найти» [22], — то в этом понимании произведений Бальзака определенно содержится гораздо более совершенное понимание их общественно-философского смысла, чем это можно найти у самого автора.

В. И. Ленин, анализируя противоречия в произведениях Л. Толстого, пишет, что это были отнюдь «не противоречия его только личной мысли, а отражение тех в высшей степени сложных, противоречивых условий, социальных влияний, исторических традиций, которые определяли психологию различных классов и различных слоев русского общества в *по*реформенную, но *до*революционную эпоху» [23]. Это, конечно, вовсе не говорит о том, что

---

[22] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 35—37.
[23] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 20. С. 22.

Библиотека "Руниверс"

автор (Бальзак, Толстой) включал в текст что-либо неосознанное в творческом процессе. Автор создал для своего времени и — своему времени (т. е. своему классу, своей традиции, своему общественному кругу) определенную осмысленную структуру. Однако смысл изменяется, расширяется, появляется в новых связях, в новых противоречиях, вызванных самой объективной изменчивой исторической реальностью. В тексте аккумулируется в своем отношении к общественным и индивидуальным значениям и в ходе истории своего воздействия смысл, который в него вложили его читатели, интерпретаторы как поколение «творцов второй ступени». «Знаменательная субстанция текста», которая первоначально часто исходит только из интерпретаций отдельных лиц, таким образом, постепенно обобществляется и историзируется, как отмечает М. Франк [24]. С этим можно согласиться с определенной оговоркой: процесс «аккумуляции», «расширение» смысла и процесс обобществления и «историзации» (Vergeschichtlichung) «смысловой субстанции» текста не является субъективным процессом, но определяется формированием и противоречиями объективных общественных отношений, т. е. он обусловлен развитием самой объективной социальной реальности.

Марксистская методология исходит из того, что нельзя противопоставлять друг другу метод изложения (объяснения на основе объективных условий данного времени) и метод понимания смысла произведения (понимания в связи с нашим сегодняшним познанием, с современной социальной реальностью). Оба эти методических момента находятся в диалектическом единстве. Мы, несомненно, понимаем автора лучше, чем понимал он себя сам, особенно там, где автор не осознавал общественной обусловленности, ограниченности своей деятельности, связанности с идеологической атмосферой своего общества и его противоречиями, со своим классом, принимая их подчас совершенно стихийно, без философской и социальной саморефлексии. В этих случаях безусловно верно, что с помощью более высокого критерия познания, в частности познания данного исторического «значения» и превосходящего его современного смысла, критерия, обусловленного более высокой ступенью познания объективной истинности философского содержания, преодолевается собственная интерпретация автора, и в этом смысле, автор понимал самого себя меньше, чем ныне его понимаем мы.

Однако этот парадокс не является для марксистской методологии истории философии чем-то недиалектическим. Ибо равно можно утверждать, что с точки зрения конкретного в былых исторических обстоятельствах значения, в частных личных прениях или в иных условиях автор, несомненно, понимал свое произведение лучше, чем его понимаем мы. В ряде случаев мы не способны реконструировать характерные для тогдашнего времени значения, — это особенно очевидно по отношению к давно прошедшим историческим эпохам. Там же, где философ обобщал знание современного ему общества, где он стремился выйти за пределы исторических «мнений» и обнаруживал объективную истину под наносом исторически сложившихся категорий, классовых и социальных предрассудков и интересов, там мы можем объективный вклад автора в человеческое познание понять и оценить лучше, чем он мог это сделать сам. Диалектику субъективного выражения, обусловленных

---

[24] *Frank M.* Op. cit. S. 358.

Библиотека "Руниверс"

временем значений и объективной истинности философского познания нельзя игнорировать [25].

Иногда затрагивают вопрос о том, как обстоит дело с этим «герменевтическим парадоксом» в истории марксистской философии. По нашему убеждению, здесь важно следующее. Герменевтический парадокс перестает быть парадоксом и становится диалектикой прерывности и непрерывности в истории, релятивности и абсолютности, диалектикой исторически являющегося и исторически сущего, «образующего историю». Марксистско-ленинская философия в своей тенденции к универсальности представляет собой совершенно новый тип философского познания именно благодаря тому, что она преднамеренно становится идеологией класса, который преодолевает историческую обусловленность идеологии, осваивая научную идеологию. С этой точки зрения последовательно марксистский философский текст есть осознание автором как своей общественной обусловленности, своей исторической гносеологической ограниченности, так и возможности своей общечеловеческой действительности. Последовательно марксистский анализ предполагает понимание диалектики субъективного и объективного моментов, содержащихся во всяком теоретическом и философском тексте. В этом смысле на него герменевтический парадокс уже не распространяется и образуется возможность разорвать известный «герменевтический круг» (согласно Хайдеггеру и Гадамеру этот круг означает, что человек не может преодолеть собственного понимания, заданного, во-первых, конечностью его существования, во-вторых, его включенностью в принятые и принимаемые традиции, в ткань исторических «предрассудков», авторитетов и т. п.). Мы хотим подчеркнуть то, что в текстах по истории марксистской философии непременно содержится и ряд «во времени»; незначительные в общественном, политическом, научном отношении детали и имена (примером могут служить фамилии многих немецких философов и их проблемы в работе Маркса и Энгельса «Святое семейство»), которые постепенно и неизбежно приходят в забвение и позже не будет надобности упоминать и реконструировать их во всех их взаимосвязях. Это, конечно, не исключает того, что следует определять историческое значение этих фактов, а также мотивы, в силу которых основоположники диалектического и исторического материализма их упоминали.

Марксистская история философии, естественно, не ограничиваясь лишь критикой идеологий прошлого, состоит, — как подчеркивал В. И. Ленин — в определении и понимании того, как «каждой научной идеологии» соответствует «объективная истина», которая является моментом ее «безусловности» [26]. Поэтому сводить историко-критическую и исторически понимающую функцию философии преимущественно к задаче «раскрывать деформированную коммуникацию», расшифровывать «палеосимволы в языке», «нахо-

---

[25] Парадокс Шлейермахера, впрочем, релятивирован также в буржуазной философии. М. Франк приводит в поддержку мнения Шлегеля (что критик понимает автора лучше и одновременно хуже) идею французского автора И. Тодорова о том, что «лучше — в случае, если критика эксплицирует имплицитный смысл; хуже, если включая в свое собственное содержание одновременно искажает его, и, в таком случае, каждое произведение является само своим наилучшим описанием» (*Frank M.* Op. cit. С. 358).

[26] *Ленин В. И.* Полн собр. соч. Т. 18. С. 137—139.

Библиотека "Руниверс"

дить забытые значения» или «обнаруживать обоснованные претензии на истинность» (как этого требует современная буржуазная герменевтика) означает ограничивать историю философии в ее разнообразной диалектической, научной и философской функции, в ее задаче способствовать формированию современного философского мышления эпохи социализма, сотрудничать в создании современного прогрессивного мировоззрения, участвовать в обнаружении «объективной истины», о которой говорил В. И. Ленин.

Нередко задают вопрос, может ли быть создана марксистская герменевтика. Западногерманский философ-марксист Зандкюлер горячо выступает за это (хотя в последнее время признает критично, что термин «герменевтика» отягощен современными идеалистическими феноменологическими значениями). Материалистическая историко-логическая реконструкция «подлинной истории» не обходится без того, чтобы объяснять исторические факты из передаваемых письменно в источниках и текстах совершенно очевидных «результатов отражения минувшей практики». Парадигмой материалистической герменевтики, по мнению Зандкюлера, может быть «Критика политической экономии» Маркса: герменевтика этого самопонимания, этого категориального отражения капиталистического способа производства, документы которого были в распоряжении Маркса в виде источников классической английской политической экономии. Существующее «вето» марксистской философии, касающееся иррационалистической и идеалистической герменевтики, понятно. Правда, такое «вето», считает Зандкюлер, еще не решает вопроса о легитимности материалистической герменевтики; собственные герменевтические темы, пишет он, нельзя сводить к темам диалектико-материалистической методологии, теории познания или семиотики.

Материалистическая герменевтика должна быть, согласно убеждению Зандкюлера, специальной научной дисциплиной материалистической диалектики. В науках, «определенных единством исторического и логического», она была бы «применением принципа диалектической реконструкции генезиса» к тем формам отражения, объективизация и материализация которых нам даны в языковых документах; она объясняет их в соответствии с историко-материалистическим учением о генезисе языка как функции присвоения действительности.

Предметная область материалистической герменевтики, считает Зандкюлер, подлежала бы ограничению: она использовала бы результаты политической экономии как науки о материально-практических и закономерно структурирующих действительность общественных способах труда и производства, диалектической теории познания как науки о материально-практических и психических условиях формирования сознания и общности индивидуальных актов отражения в их специфичности, исторического материализма как науки об историческом прогрессе, движимом классовой борьбой, и, наконец, критики идеологий как науки о когнитивных и нормативных функциях идеологий. Материалистическая герменевтика была бы органом этих наук; она была бы определена своим предметом (т. е. направленностью на письменные документы) [27].

---

[27] *Sandkühler H. J.* Op. cit. S. 51—53.

Библиотека "Руниверс"

К этому мы можем добавить: с тех пор как мир начал подвергаться революционным изменениям, именно динамика революционных изменений вызывает усиленную потребность в интерпретации этого преобразования и в теории такой интерпретации. Ведь здесь речь идет об интерпретации исторически отраженных форм развития революционного сознания, революционной теории, революционных законов и т. п. Общая марксистская теория интерпретации исторической рациональности при революционном преобразовании мира, таким образом, будет задачей далеко не одних лишь теорий филологических или логико-семантических наук, но задачей в сущности философской.

Теория изложения понимающей интерпретации исторических феноменов, текстов, произведений и т. п., несомненно, является неотъемлемой частью материалистической диалектики. Эта диалектика в своей основе и в своем методе, в своем творческом применении, является прямой противоположностью современной философской герменевтике — своеобразной идеалистической концепции «человеческого бытия» в истории, концепции, сознательно направленной против научного понимания истории и ее научной интерпретации. В этом смысле между современной герменевтикой и марксистско-ленинской философией не может быть никакого компромисса. Если, однако, в истории герменевтики, понимаемой, правда, в качестве методологической дисциплины, занимающейся методом и проблемами интерпретации, есть также материалистические (Спиноза) и диалектические элементы (Гегель), то некоторые ее методические приемы и подходы могут входить в материалистическую диалектику. Проблема верной интерпретации действительности, исторического содержания и актуального смысла является, в частности, основным методологическим элементом марксистско-ленинской истории философии; последняя неизменно подтверждает способность верной интерпретации своего диалектического и исторического метода.

Марксистско-ленинская история философии является составной частью всей системы диалектического и исторического материализма. Она является также теорией «исторического существования самой философии» и теорией ее исторического толкования и понимания. Однако она выполняет в этой системе и специфическую функцию, а именно: поддерживает критическое осознание исторических взаимосвязей современного философского познания и системы в целом. Причем не только критическое осознание взаимосвязей и обусловленности развития в прошлом, но также и возможностей исторического развития в будущем. В этом понимании исторического места нашей философии мы усматриваем ее актуальную функцию.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ И ОЦЕНКИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

В советской и зарубежной марксистской литературе, особенно за последние двадцать с небольшим лет, накоплен значительный и плодотворный опыт критического анализа экзистенциализма. Здесь прежде всего следует отметить статьи и книги С. С. Аверинцева, А. С. Богомолова, П. П. Гайденко, А. Геде, Ю. Н. Давыдова, З. М. Какабадзе, В. Н. Кузнецова, А. Г. Мысливченко, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана, Э. Ю. Соловьева, Г. М. Тавризян, Т. Ярошевского и др. Важное значение имели и коллективные труды

Библиотека "Руниверс"

«Современный экзистенциализм» (1966) и «Философия марксизма и экзистенциализм» (1971). В свете этого коллективного опыта, включая и опыт собственной работы, нам и хотелось бы выделить ряд резюмирующих характеристик, которые высвечивали бы суть и смысл этого течения философской мысли. Это тем более необходимо, что экзистенциалисты слишком часто прибегают к свободной беллетристической форме изложения, в которой далеко не просто различить, говоря философским языком, субстанциальное и акцидентальное. Между тем сама эта приверженность к беллетристике должна быть понята, исходя из специфики экзистенциалистского способа философствования. Это и есть первый принципиальный вопрос, подлежащий обсуждению.

САМОВЫРАЖЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Большинство крупных представителей экзистенциализма от С. Кьеркегора (1813—1855) до Ж.-П. Сартра (1905—1980) относится к разряду людей, которых издавна принято называть «художественными натурами», а некоторые из них обладали настоящим писательским даром большого масштаба. Причем в творчестве экзистенциалистов-писателей таких, например, как Сартр, А. Камю (1913—1960) или Г. Марсель (1889—1973), мы находим не простую рассудочную иллюстрацию заветных философских идей, а более или менее органичное соединение образа и мысли, идеи и художественной ткани произведения. Это означает, что экзистенциалистская идея с самого начала в каком-то смысле уже «конкретна», и надлежит выяснить, в каком именно. С другой стороны, из этого философско-эстетического симбиоза следует, что и сами образы по своей структуре специфичны, что и позволяет наполнить их совершенно определенным содержанием. И это тоже надо попробовать выяснить. Конечно, в рамках данной статьи можно лишь бегло затронуть эти вопросы, что, впрочем, прямо вытекает из нашего замысла, предполагающего наметить важнейшие методологические подходы к теме экзистенциализма.

Истоки экзистенциализма хорошо можно проследить у С. Кьеркегора, взгляды которого сложились в контексте яростного отрицания самого «духа научности» и философии, желающей быть наукой, отрицания во имя «подлинного существования» — «экзистенции» — неповторимой единичности человеческого бытия. Лейтмотив экзистенциалистского философствования выглядит так: бунт единичного против всеобщего, отстаивание прав приватной жизни перед посягательством публичного правопорядка, обнаружение «маленьких трагедий» повседневной жизни среди блестящей мишуры масштабных героико-исторических деяний, страх и трепет души, оставленной наедине с собою, в противоположность «веселию толпы» и непосредственной животной радости физического бытия. Все эти антитезы Кьеркегор резюмировал в противоположности «экзистенции» и «системы». «Система» — это слово означало для него гораздо больше, чем только гегелевскую философию, которую он, безусловно, имел в виду в первую очередь. Это слово — символ, вобравший в себя все, что было для него ненавистно и что несло угрозу хрупкому бытию неповторимой единичности. Это и сеть социальных отношений, опутывающих и удушающих индивидуальную свободу, и большая сцена истории в противоположность малой сцене, на которой развертывается драма «души страдающей и бурной». Этот осколок пушкинской фразы здесь

Библиотека "Руниверс"

помещен не для того, чтобы своим алмазным блеском он украсил серое сукно абстрактной философской речи. Он прямо выражает суть дела, ибо экзистенция для Кьеркегора и его последователей есть именно страсть и страдание, главным образом последнее, потому что в страдании внутренняя жизнь достигает наибольшей глубины и максимальной интенсивности.

Экзистенциализм как особый способ философствования возникает в той же самой ситуации отчуждения, отчуждения личности от личности и личности от общества, которую (ситуацию) впервые теоретически зафиксировал Гегель, но только для того, чтобы объявить ее исторически и теоретически преодоленной развитием мирового духа и философии, воплощающей самосознание этого духа. По Гегелю субъективная деятельность сознания охватывает предметную реальность, овладевает ею и на этой основе преобразует самое себя и, поднявшись на новую ступень развития, снова обращается вовне, заново переплавляет объективность в горниле духа, придавая ей новую форму, а потом уже опять возвращается к самому себе, преодолевая «самоотчуждение». В этом спиралеобразном движении Гегель угадал реальную диалектику исторического прогресса человечества и одновременно мистифицировал ее, ибо весь этот процесс совершается у него в рамках мышления, расщепляющегося на субъективный и объективный полюсы. Но Гегель не только мистифицировал реальность, так сказать, в теории. Это было бы еще полбеды. Гораздо хуже то, что его философия порождала иллюзию преодоления отчуждения в практической жизни. Эту особенность гегелевского учения Маркс называл «некритическим позитивизмом».

Экзистенциалисты противопоставили всепримиряющей диалектике Гегеля свою собственную — экзистенциальную, или, как предпочитал говорить С. Кьеркегор, «лирическую» диалектику. Она призвана, снимая слой за слоем предметное инобытие человека, добраться до самой его сердцевины, где уже не остается ни следа от субъект-объектного дуализма, а истина перестает быть мыслью о бытии и становится тождественной бытию. Это бытие в истине или истина как бытие и есть «подлинное существование». Если путь к истине лежит через снятие опредмеченности, то ясно, что такая истина никак не может быть объективной в том смысле, в каком этого требует научное познание. И Кьеркегор на этот счет не оставляет никаких сомнений: единственный критерий истины — беспредельная убежденность человека, «страстная субъективность». Чем выше, так сказать, «градус» этой субъективности, тем ощутимее присутствие истины, истина прямо пропорциональна степени субъективности. Это может показаться намеренной и неубедительной игрой в парадоксы, но на самом деле это не так: такая позиция станет вполне понятной и в этом смысле «естественной», если учесть, что она вполне сознательно скроена по мерке религиозного, а не научного сознания. «Объективная неуверенность, побеждаемая самой страстной внутренней убежденностью, — вот высшая истина, которой располагает существующий субъект. . . Вера есть, по существу, противоречие между бесконечной субъективной убежденностью и объективной неуверенностью. Если бы я мог познать бога объективно, мне незачем было бы в него верить, но именно потому, что я не могу познать его обычным путем, надо, чтобы я веровал» [1].

---

[1] *Kierkegaard S.* Concluding unscientific Postscript. Princeton. 1944. P. 134—135.

Библиотека "Руниверс"

Таким образом, Кьеркегор осуществляет то, что спустя несколько десятилетий Ницше назвал «переоценкой ценностей», но, конечно, в существенно ином, чем тот, направлении. Культ разума заменяется культом страсти, понятие истины наполняется прямо противоположным содержанием (не объективность, а субъективность провозглашается ее верховным критерием), а на пьедестал высшей ценности возводится беззаветная любовь к богу. В соответствии с этим пересматривается и традиционное понятие философии как науки, а заодно и понятие философского метода как систематического развертывания мысли. В этом контексте рождается идея экзистенциального философствования как своеобразного импрессионизма мысли, принципиально несистематического, работающего вспышками интуиции мышления.

Такой тип мышления один из главных представителей современного экзистенциализма Г. Марсель назвал «конкретной философией» в противоположность обычной, оперирующей понятиями. «Конкретность» в этом смысле — результаты интуиции, непосредственной фиксации субъективных «очевидностей», в которых высвечивается окончательный смысл бытия.

Теорию таких очевидностей выработала феноменология, основателем которой был, как известно, Э. Гуссерль (1859—1938). Знаменитый «принцип всех принципов» Гуссерля гласит: «Всякий вид действительно данной интуиции образует законный источник познания; что бы ни обнаруживало себя посредством интуиции в своей подлинной реальности, должно приниматься так, как оно себя обнаруживает и в тех пределах, в каких оно себя обнаруживает» [2]. Но чтобы оказаться в состоянии «интуировать», нужно, по Гуссерлю, осуществить «редукцию» — устранить установку естественнонаучного мышления, стремящегося провести принципиальную грань между тем, что только «кажется», и тем, что есть на самом деле. После проведения трансцендентально-феноменологической редукции все предметное содержание оказывается в поле трансцендентального субъекта, для которого «реальная действительность науки» есть лишь одна из его собственных «интенций», существующая наряду с другими, например религиозными, эстетическими и т. п. Важно только «видеть» то, что является, и описывать являющееся именно так, как оно является.

Это предписание вполне могло бы сойти за руководство для художника, потому что дуализм явления и сущности, внешней видимости и внутреннего механизма явлений, т. е. коренная установка естественнонаучного сознания, действительно противоречит практике искусства, которое без «видимости» никак обойтись не может, ибо по природе своей, как говаривал И. А. Бунин, «чувственно». Нет ни одной эстетики, которая в той или иной форме не признавала бы этого. Правда, в самих явлениях Гуссерль и его ортодоксальные последователи упорно ищут абстрактные сущности — смыслы, так что знаменитый призыв основателя феноменологии «К самим вещам!» в конце концов выродился в «трансцендентально-монадическую экологию», в которой совершенно изгладились уже черты реального являющегося мира. Современные экзистенциалисты, и прежде всего, ученик Гуссерля М. Хайдеггер, превратили феноменологию в феноменологическую онтологию, призванную покончить с картезианской субъект-объектной дихотомией и

---

[2] *Husserl E* Gesammelte Werke. Haag, 1950. Bd. 3. S. 52.

Библиотека "Руниверс"

обнаружить бытийную основу абстрактно-теоретического мышления. С этой точки зрения единственно истинным отправным пунктом философии становится не cogito Декарта, не фихтевское «Я» и не трансцендентальная субъективность Гуссерля, а сама человеческая реальность, понятая как самообнаружение бытия — Dasein. В этом существительном префикс «da» Хайдеггер незамедлительно расшифровывает как «мир». Следовательно онтологически человеческая реальность выступает как «бытие-в-мире».

Это определение снова вернуло феноменологию в мир, от которого ее оторвал трансцендентальный идеализм Гуссерля. Формула «бытие-в-мире» заключала богатейшие возможности для беллетристической разработки философских идей, и в особенности в творчестве Ж.-П. Сартра эти возможности реализовались в полной мере. В отличие от Хайдеггера Сартр уже не рассматривает бытие-в-мире как «экзистенциал», лежащий ниже уровня сознания, но как отношение, с необходимостью выступающее в сознании и посредством сознания обнаруживающее свою реальность. В результате «сознание и мир даны одновременно друг с другом; мир, внешний для сознания в своем существовании, по своей сущности соотносится с ним (сознанием. — *М. К.*)» [3]. Каждый акт сознания — и притом не только теоретический, но и практический, эмоциональный, представляет собой определенный способ «открытия мира». Сознание собственного содержания не имеет (в этом Сартр видит главное открытие Гуссерля, которое тот, однако, по его мнению, не довел до конца, признав субстанциональное «я» носителем трансцендентальной субъективности), поэтому «в конечном счете все находится вовне, все, вплоть до нас самих; вовне, в мире, среди других... в городе... в гуще толпы... вещь среди вещей, человек среди людей» [4].

Это высказывание уже не просто философский вывод, а и формулировка художественного метода: разрушение «я» кладет конец психологизму классической литературы XIX в. с его детальным изображением «внутреннего мира» каждого персонажа, обладающего к тому же специфической твердой психической оснасткой — «характером». В эссе «Что такое литература» Сартр чуть ли не всю реалистическую прозу прошлого столетия считает порождением «буржуазного сознания», ставящего перед своими писателями совершенно определенные задачи: «Идеализм (прежде всего в изображении человеческого „духа“ как совершенно иного по сравнению с психосоматической „материей“ человеческого существа. — *М. К.*), психологизм, детерминизм, утилитаризм, дух серьезности (постулат монолитности человеческих душ. — *М. К.*) — вот на какие темы должен был рассуждать буржуазный писатель перед своей публикой» [5]. Так экзистенциалистская философия задает определенный тип литературы, которую можно назвать «метафизической» по аналогии с «метафизической поэзией», которую открыл Т. С. Элиот (1888—1965) в английской литературе XVIII в.[6] Только «метафизика», разумеется, в каждом из этих случаев совершенно особая, но сам термин, по нашему мнению, очень хорош, потому что выражает взаимопроникновение философии и литературы в специфических феноменах художественного

---

[3] *Sartre J.-P.* Situations I. P., 1947. P. 32.
[4] Ibid. P. 34—35.
[5] *Sartre J.-P.* Situations II. P., 1948. P. 111.
[6] *Eliot T. S.* The Sacred wood. L., 1928.

Библиотека "Руниверс"

творчества. Когда мы говорим о «метафизической литературе», то не имеем в виду произведений типа «философских повестей» Вольтера. У него фабула и перипетии рассказа лишь иллюстрируют заранее имеющуюся у автора мысль, в результате чего все повествование приобретает, так сказать, басенный характер: в эпилоге нам обязательно сообщают мораль, и сразу же обнаруживается, что весь рассказ был своего рода «мысленным экспериментом».

Другое дело «метафизическая литература»: здесь отношение философской идеи и художественного образа куда более органичное. Идея задает способ обрисовки персонажей как своеобразных фокусов межличностных отношений, а не самодовлеющих монадических структур. Поступки человека не детерминируются его характером, как акциденции — субстанцией. Наоборот, «характер» есть лишь абстракция, создаваемая post factum на основании предшествующих действий человека. Однако в поведении человека, в его действиях, протекающих в самой разной обстановке, наблюдается известная правильность, специфический «почерк», позволяющий отнести эти поступки одному и тому же лицу. Экзистенциалистская теория литературы должна была справиться с этой трудностью, и она с ней справилась благодаря понятию «проекта», постепенно вызревшему в лоне экзистенциально-феноменологической рефлексии. «Проект» есть преодоление данности — «трансцендирование», это «он придает смысл каждому особенному действию. . . этот постоянно возобновляемый акт не отличается от моего бытия; он есть выбор себя самого в мире и тем самым — открытие мира. . . И поскольку наше бытие есть наш первоначальный выбор, сознание этого выбора тождественно нашему самосознанию. Для того чтобы выбирать, надо быть сознательным, но чтобы быть сознательным, надо, в свою очередь, выбирать» [7]. Стало быть, линию поведения персонажа определяет «первоначальный выбор», который совпадает полностью с бытием человеческого сознания, а это совпадение означает, что сколько-нибудь ясного представления о своем собственном выборе человек составить не может (иначе бытие превратилось бы в понятие о нем). Практически это равносильно утверждению, что человеческое поведение спонтанно и непредсказуемо прежде всего для самого действующего лица. Человеку дано лишь в какие-то счастливые мгновения «прозревать» смысл своего бытия, т. е. «первоначального проекта», который движет его поступками. Поэтому творчество писателей-экзистенциалистов можно еще назвать *литературой экзистенциальных озарений*. В самом популярном, пожалуй, своем романе Сартр живописует два таких «озарения», которые нисходят на главного героя романа Антуана Рокантена. Вот Рокантен сидит на скамейке в городском саду и перед ним внезапно открывается картина обнаженного, лишенного качественных покровов бытия. Потрясенный герой внезапно осознает, что «чистое бытие» — бытие как таковое — не абстракция, но имеет вполне определенный вид. «Разнообразие вещей, их индивидуальность были только видимостью, облицовкой. Облицовка разрушилась, высвободив чудовищные бесформенные массы — оголенные, в страшной, бесстыдной наготе. . . Я ненавидел эту постыдную свалку, громоздящуюся до самого неба, наполненную студенистой слизью. . . Это был Мир, обнаженный мир, внезапно обнаружив-

---

[7] *Sartre J.-P.* L'être et le Néant. P., 1982. P. 517.

Библиотека "Руниверс"

щий себя, и я задыхался от ярости при виде этого огромного бессмысленного бытия». Таково первое озарение, или обнаружение глубинной абсурдности бытия [8].

Второе озарение касается уже самоопределения героя, вдруг понимающего свое жизненное назначение. Слушая в кафе негритянку, поющую песню, сочиненную американским евреем, Рокантен обретает, наконец, свой путь в жизни. «. . .Она поет. Итак, двое спасены. Еврей и Негритянка. . . Они мне немного напоминают мертвых, немного — героев романа; они отмылись от греха существования. Не полностью, конечно, но настолько, насколько вообще может человек. . . Негритянка поет. Значит, можно оправдать свое существование? . . . Не мог ли бы и я попробовать? — Конечно, не в сочинении музыки, но в другом материале. Это могла бы быть книга» [9].

Здесь мы видим, как философские абстракции приобретают образную ткань, и отношение между философским смыслом и наглядной картиной уже не таково, как в философских повестях Вольтера: там в образы одета уже готовая идея, а здесь идея и образ дополняют друг друга. Интуиция художника ведет мысль философа — так же, как и наоборот: определенный философский взгляд лежит в основании особого художественного ви́дения мира. Причем у каждого писателя-экзистенциалиста это ви́дение своеобычно и, если взять, например, художественные эксцерпты из книг С. Кьеркегора или пьес Г. Марселя, то там образная ткань будет совсем иная, но общий механизм связи идеи и образа останется тем же самым.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ИНВАРИАНТ ДОКТРИНЫ

В свое время Э. Мунье (1905—1950), выводя «генеалогическое древо» экзистенциализма, писал о множестве различных форм, которые принимает эта философия. И действительно: каждый крупный представитель этого учения настолько своеобразен, что обнаружение общего содержания учения, его идейного «ядра» само по себе представляет проблему. Усложняющий момент вносит в анализ и беллетризованная форма изложения, к которой охотно прибегают его приверженцы. Все же эту задачу сравнительно легко решить, если сосредоточить внимание на центральном понятии экзистенциализма, на «принципе», как говорил когда-то Гегель, этого учения. В данном случае такой принцип негде искать, кроме как в понятии экзистенции. Раскрыть смысл этого понятия и означает указать общее содержание экзистенциализма, его, так сказать, «родовую сущность». И первое, что при этом приходится учитывать, — это онтологический характер разбираемого учения. Между тем в нашей литературе (и это проникло даже в вузовскую программу по философии) экзистенциализм склонны определять как «морально-этическое направление». Такая квалификация представляет собой не что иное, как упрощающую адаптацию к привычному для нас образу мышления, а не адекватную интерпретацию данной концепции.

Прежде всего надо принять во внимание характеристики самих лидеров экзистенциализма. Почти все они подчеркивают, что их позиция разверты-

---

[8] *Sartre J.-P.* La Nausée. P., 1949. P. 167.
[9] Ibid. P. 127—248.

Библиотека "Руниверс"

вается в русле «феноменологической онтологии», но отнюдь не этики. Те же из них, кто непосредственно не связан с идейным наследием Гуссерля (например, Г. Марсель), все равно рассуждают в терминах бытия, а не долженствования (как должно было бы быть, если бы приведенная характеристика была правильной). Едва ли не главный труд Г. Марселя носит название «Бытие и обладание». К. Ясперс, пришедший к экзистенциализму своим собственным путем, тоже отмечал, что экзистенция есть особый вид бытия наряду с вещественным миром явлений, с одной стороны, и запредельной «трансценденцией» — с другой. Что же касается Хайдеггера и Сартра, то они прямо говорили о своей приверженности «феноменологической онтологии». (Правда, в дальнейшем Хайдеггер заявил о своем разрыве с экзистенциально-феноменологическим стилем мышления, но главное его произведение «Бытие и время» выполнено именно в этом стиле).

Экзистенциальная феноменология задумывается над вопросом о смысле бытия, а не просто о бытии догматически, как метафизики докантовского периода. Своеобразие феноменологической онтологии заключается, однако, в том, что сам-то смысл понимается как конститутивный элемент бытия, а не мышления субъекта, как онтологическая предпосылка всех позднейших вопросов о смысле, которые сознательно формулируются людьми в различных ситуациях их жизни, от юмористически бытовых («Наденька, поговорим о смысле жизни», — изъясняется с барышней чеховский гимназист) до исполненных трагического пафоса («Быть или не быть» Гамлета). Этот «бытийственный смысл», априорную предпосылку всех рефлексивных смыслов, Хайдеггер называет «пониманием», и вся трудность «понимания понимания» состоит в том, чтобы мыслить его онтологически, а не гносеологически, как мы привыкли, не как познавательный, а как онтологический акт и более того — как онтологический акт par exellence, конституирующий саму человеческую реальность. В этом онтологизированном понимании и заключается «экзистенция» по Хайдеггеру.

Уже самый характер «понимания» (кавычками мы обозначаем специфический смысл этого слова у Хайдеггера) подчеркивает его онтологическую несамостоятельность, отнесенность к иному, ибо понимание всегда есть понимание чего-то, что при этом имеется в виду. Раскрытие того, что подразумевается «пониманием», и составило, собственно говоря, содержание опубликованной части «Бытия и времени» (которое осталось незаконченным, потому что «истина бытия», как в конце концов решил Хайдеггер, не допускает выражения на философском языке). Поскольку человеческая реальность с самого начала определяется как самообнаружение («феномен» в специфическом смысле гуссерлианской традиции) бытия, то и «понимание» не может быть ничем иным, кроме как пониманием бытия. Но бытие, о котором здесь идет речь, совершенно особого рода. Это не предметная реальность и не какая-либо определенная «сущность», структуру которой можно точно определить с помощью абстракций. Оно не имеет «вида» и на него можно лишь косвенно указать по контрасту с вещами, постоянно нас окружающими. Поэтому Хайдеггер и приходит к парадоксальному утверждению, что бытие в плотном массиве вещественности являет себя как «ничто», но не в спекулятивном — гегелевском — смысле, а в феноменологическом — как реально обнаруживающее себя «ничто». И первым его (ничто) обнаружением становится радикальное вопрошание о том, почему

Библиотека “Руниверс”

вообще есть бытие. Сама возможность поставить бытие под вопрос свидетельствует, по Хайдеггеру, о том, что бытие и ничто неразрывно связаны и даже, более того, в «онтическом» (предметно-сущностном) окружении бытие с необходимостью принимает лик ничто, так как нет иного способа отличить бытие в мире вещей и явлений. Так в рассуждениях Хайдеггера постепенно проступает мотив непримиримой противоположности бытия и мира, противоположности, которая образует само средоточие человеческого бытия, т. е. экзистенции.

Итак, экзистенция есть единство противоположностей, которое скрыто в лапидарном определении «бытие-в-мире». Тем самым мы попадаем в сферу своеобразной экзистенциальной диалектики, которую, как мы помним, еще Кьеркегор противопоставлял спекулятивной. Здесь есть слияние противоположностей, но нет их разрешения в высшем синтезе и, следовательно, нет продвижения, выхода к чему-то иному. Экзистенциальная диалектика предполагает бесконечное борение противоположностей в безысходном круге человеческой «судьбы». Это последнее слово встречается и у Гегеля, но скорее как метафора, нежели понятие в собственном смысле. Для Хайдеггера же судьба — едва ли не главенствующая категория («экзистенциал») человеческой реальности. Между исходной и конечной категориями хайдеггеровского трактата существует связь, как и в гегелевской логике, но не восхождение от абстрактного к конкретному, а углубление в конкретное. Воспроизведение этой связи не входит сейчас в нашу задачу, мы ведь намерены только выявить общую структуру экзистенции, как она выступает в произведениях виднейших представителей экзистенциализма. В построении Хайдеггера выявляется совершенно определенно онтологическая триада: мир—экзистенция—бытие, где средний термин (экзистенция) служит соединительным звеном между первыми двумя. Это в общем соответствует ходу мыслей Кьеркегора, для которого экзистенция тоже была «бытием между» (inter—esse), между богом и человекообразной животностью. Однако Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике придерживается подчеркнуто нейтральной фразеологии (особенность, которую он сохранил и в позднейшее время), никак не расшифровывая, что он имеет в виду, когда говорит о бытии (здесь ему помогла даже немецкая грамматика, в которой существительные пишутся с большой буквы; очень похоже, что он имеет в виду Бытие с большой буквы).

Ту же самую структуру можно без труда найти и в философии К. Ясперса, который выстроил свою доктрину в классически ясной манере изложения, чем даже заслужил упрек в «трезвой рассудочности» от некоторых любителей глубокомысленной темноты. Во всем построении Ясперса чувствуется сильное непосредственное влияние Канта (наряду с Кьеркегором и некоторыми другими мыслителями, включая и социолога М. Вебера). Типично кантовский ход мыслей прослеживается в самой композиции его главного труда — трехтомной «Философии». Он начинает с феноменального мира и науки, назначение которой — дать «ориентацию в мире». Онтологическую противоположность миру составляет «трансценденция», разговаривающая с человеком на языке «шифров», а расшифровывает их «метафизика». В человеке же обе противоположности соединяются, ибо он одновременно, как учил Кант, принадлежит и миру явлений и ноуменальному миру, где царит «свобода». Кант хотел дать рациональные определения действию свободы, и в этом

Библиотека "Руниверс"

пункте Ясперс решительно расходится с ним: свобода лежит за пределами разума, ибо она неотделима от экзистенции, а разум опредмечивает все, к чему ни прикоснется. Для экзистенции мир кристаллизуется в «ситуацию», в которой и происходит «выбор» — конститутивный акт экзистенции. Вместе с выбором человек входит в мир возможностей и, абстрактно говоря, каждая ситуация предполагает целый спектр возможностей. Но это иллюзия именно абстрактной философии, так как экзистенциальный выбор только один. «Мое я тождественно с тем местом реальности, в котором я себя нахожу» [10]. Я могу принадлежать только к одному единственному народу, иметь именно этих родителей и никаких других, любить единственную женщину и т. д. Поэтому возможность быть, действовать, желать, выбирать есть, в сущности, невозможность быть иначе, как таким образом, который подразумевается моей уникальной ситуацией в мире. Свобода, таким образом, становится необходимостью принять свою уникальную ситуацию, и необходимость эта коренится в том, что свобода не является моим орудием, с которым я могу поступать так, как захочу, она дана мне не до выбора (тогда я мог бы свободно перебирать варианты), а одновременно с выбором. Поэтому, выбирая, я выбираю себя, а так как нет двух способов быть самим собой, то моя экзистенциальная свобода совпадает с необходимостью.

Такая свобода есть, по сути дела, та же «судьба», о которой говорит Хайдеггер, или же amor fati по Ницше. Но у Ясперса совершенно недвусмысленно (особенно в работах послевоенного периода) защищается позиция «философской веры», развертывающаяся под конец в настоящую теологию мировой истории. По его мнению, близится время «второго осевого периода», когда современная научная цивилизация снова обретет Бога, забытого ею в период бешеной экспансии промышленной технологии по поверхности планеты. Близится, стало быть, «второе откровение» Слова божьего, призванное объединить человечество. В том же духе развиваются, по существу, и взгляды Г. Марселя (недаром их параллельное рассмотрение предпринял П. Рикёр), отличающегося, однако, от Ясперса приверженностью догматам католицизма, переосмысленного, правда, экзистенциально, что связано, помимо всего прочего, с отсутствием глобальной исторической перспективы, в свете которой Ясперс под конец жизни сумел истолковать проблему «экзистенциальной коммуникации».

Особый случай представляет феноменологическая онтология Ж.-П. Сартра. У него мы тоже находим знакомую онтологическую триаду, но в существенно измененном виде, который придает совершенно иной смысл всей конструкции. Недостаток онтологии Хайдеггера (так можно резюмировать многочисленные замечания Сартра, рассеянные в разных местах его онтологического трактата) состоял в том, что он подверг анализу только специфически человеческий способ бытия, а не бытие как таковое. Поэтому программа фундаментальной онтологии осталась невыполненной. (Это признал и сам Хайдеггер без всякой «помощи» своего последователя, но он пошел от «Бытия и времени» в совершенно ином направлении, чем Сартр.) Фундаментальная онтология должна рассмотреть различные типы (формы, модусы) бытия для того, чтобы обнаружить их общую основу. Бытие как таковое есть общая основа всех этих различных модусов или типов бытия.

---

[10] *Jaspers K.* Philosophie. B., 1948. Bd. 1. S. 245.

Библиотека "Руниверс"

В такой общей форме это рассуждение вполне укладывается в русло хайдеггеровской мысли. Но далее мысль Сартра принимает совершенно неожиданный (для человека, знакомого с традицией экзистенциальной феноменологии) оборот: Сартр обрушивается на идеалистическую онтологию от Беркли и до Гуссерля. Гуссерля он упрекает в том, что тот отождествил «бытие феномена» с «феноменом бытия»: первое следует признать «трансфеноменальным», т. е. лежащим за пределами сознания. Свойства бытия как такового Сартр выводит из интенциональной природы сознания (фундаментального положения Гуссерля), благодаря чему сознание постоянно соотносится с чем-то трансцендентным, лежащим за пределами самого себя. «Сознание всегда есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность образует конститутивную структуру сознания, т. е., что сознание с самого начала опирается на бытие, которое отлично от него самого. . . бытие сознания подразумевает лишенное сознания и трансфеноменальное бытие. Это трансфеноменальное бытие существует само в себе» [11].

Этот вывод Сартр называет «онтологическим доказательством». В средние века (да и в Новое время) к такому способу рассуждения прибегали для доказательства бытия божия, умозаключая от идеи бога в сознании человека к реальному существованию его. У Сартра онтологический аргумент приобретает, можно сказать, скандальное (с точки зрения теологической традиции) звучание: из существования сознания выводится бытие, независимое от сознания и принципиально отличающееся от него. На первых порах можно подумать, что Сартр просто критикует панлогизм гегелевского типа, как это делал в свое время поздний Шеллинг, и собственная позиция его сродни так называемому «реализму» томистского типа (тем более что сами томисты — особенно Э. Жильсон (1884—1978) — любят говорить о том, что экзистенциалистский принцип примата существования над сущностью не только вполне совместим с воззрениями Фомы Аквинского, но и прямо содержится среди его основоположений).

Но это предположение сразу исчезает, едва успев возникнуть: само понятие бога Сартр объявляет внутренне противоречивым и теоретически несостоятельным. Присмотримся к тому, что он понимает под «бытием-в-себе». С историко-философской точки зрения ясно, что еще Беркли подытожил спор между материализмом и идеализмом фактически в терминах «бытия-в-себе» и «бытия-для-другого» (правда, последний термин Беркли не употреблял). Материалисты, писал он, признают существование вещей в себе (things in themselves), в то время как вещи существуют лишь в сознании и, стало быть, не «в себе», а «для» сознания (как стали впоследствии говорить немецкие идеалисты). Следовательно, для Беркли (а затем и для Канта) бытие в себе служило синонимом бытия независимо от сознания. У Гегеля этот термин приобретает уже иной смысл. В онтологии Сартра мы сталкиваемся как раз с догегелевским толкованием «бытия-в-себе». Любопытно, что многие западные комментаторы рассматривают этот тезис как грехопадение с высот феноменологии и как свидетельство разрыва Сартра с методом Гуссерля. Так один из критиков обвиняет Сартра в «дуализме» сознания и бытия, сводящем на нет все достижения феноменологии. Упрек в дуализме, как мы знаем, весьма характерен для идеалисти-

---

[11] *Sartre J.-P.* L'être et le Néant. P., 1982. P. 28.

Библиотека "Руниверс"

ческой критики материализма. Итак, можно считать установленным, что Сартр, постулируя «бытие-в-себе», сделал попытку порвать с идеалистической традицией феноменологии.

«Бытие-в-себе» не имеет ничего общего с сознанием (почему и невозможно его истолкование в религиозном духе). «Фактически бытие непрозрачно для себя, поскольку оно наполнено самим собой. Это мы имеем в виду, когда говорим, что бытие есть то, что оно есть... Оно есть полная позитивность. Оно не содержит иного... Переходы, возникновения... во всем этом ему (бытию. — *М. К.*) отказано в принципе... И, наконец, бытие-в-себе есть. Это означает, что бытие нельзя вывести из возможного и нельзя свести к необходимости... Это называют случайностью бытия-в-себе... Несотворенное, без права на существование, без какого-либо отношения к другому бытие-в-себе излишне с точки зрения вечности» [12]. По-разному можно оценивать смысл этой характеристики Сартра, но одно бесспорно: такое бытие никак не назовешь ни «трансценденцией» вслед за Ясперсом, ни «абсолютным Ты» вслед за Марселем, ни таинственным Бытием Хайдеггера. Естественно, и сама трактовка экзистенции у Сартра становится иной. В известной нам онтологической триаде «мир» теряет самостоятельное значение как антитеза трансценденции, его место занимает «бытие-в-себе», вторую сторону противоположности образует «бытие-для-себя» — чистое трансцендирующее сознание, которое, соприкасаясь с бытием-в-себе, преобразует его самодовлеющую неподвижную массивность в интригующее многообразие мира, полного красок, движения и борьбы. В результате «трансценденция» антропоморфизируется, теряет надличностный онтологический смысл, а вместе с этим — и возможность ее (трансценденции) мистического истолкования. Соответственно и экзистенция конституируется уже не в положительном отношении к трансцендентному бытию, которое как бы подчиняет ее себе и делает своим «голосом», а в непрестанном борении и преодолении косной материи «бытия-в-себе». Вся инициатива принадлежит теперь субъекту, т. е. человеческой реальности, действующей на свой страх и риск, без какой-либо иной высшей опоры или оправдания своей деятельности. Равным образом и «трансцендирование» — важнейшее свойство экзистенции, благодаря которому она всегда есть преодоление «фактичности» (налично данного), «проект», а не факт — целиком обмирщается, демистифицируется и оказывается равнозначной обыкновенной деятельности целеполагания и осуществления цели. Экзистенциализм под пером Сартра превращается в активизм (чтобы не сказать: волюнтаризм) — философию деяния. Правда, в заключительной части «Бытия и ничто» Сартр занят тем, что сводит «желание действовать» и «желание иметь» к одному и тому же корню «желанию быть», быть в полном смысле этого слова, чтобы преодолеть абсурдность «бытия-в-себе» и ущербность «бытия-для-себя», обреченного на вечную зависимость от «бытия-в-себе», но тут же отмечает полную бесперспективность этого стремления. «Вся человеческая реальность есть страсть, страсть потерять себя ради того, чтобы образовать бытие-в-себе, которое не было бы случайным, а наоборот, — имело бы свое собственное основание, причину самой себя, которую религии именуют Богом... Но понятие Бога противоречиво, и мы теряем себя напрасно; человек есть бесплодная

---

[12] Ibid. P. 33—34.

Библиотека "Руниверс"

страсть»[13]. Отсюда и вывод: раз быть по-настоящему человеку все равно не дано, раз ему нельзя стать богом, остается быть человеком и действовать. Собственно это одно и то же: быть для человека всегда — значит действовать. Но что значит действовать «экзистенциально»? — вот вопрос, который неминуемо возникает при попытке выяснить заветную интенцию экзистенциализма и не в одной только сартровской его форме.

АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ДИХОТОМИЯ И ПУТЬ К ОБНОВЛЕНИЮ

В предыдущем разделе мы выяснили специфику самого понятия экзистенции и онтологическую триаду, которая в этом понятии заключалась. Но анализ наш был неполон, потому что мы до поры до времени оставили в стороне характерный для экзистенциализма социальный критицизм, который обнаруживается не только в публицистических филиппиках его представителей, но (что принципиально важно) гнездится, так сказать, в их основной онтологической схеме, подразумевается этой последней. Ведь экзистенциализм, как мы отмечали, с самого начала был пронизан идеей пересмотра, переоценки ценностей, которая затрагивает не только такие «абстрактные материи» как природа философии и понятие истины, но и само понимание человека. «Экзистенциальная аналитика» в любом из своих вариантов наталкивается на определяющий факт отчуждения, кстати сказать, легче всего поддающийся беллетристическому описанию. Отчуждение экзистенции от самой себя, пребывание в состоянии обезличенности, полной затерянности в круговороте повседневной жизни получают у экзистенциалистов специальное категориальное выражение das Man — по Хайдеггеру, le Ony — у Марселя. В поле феноменологического описания всплывает анонимный субстрат автоматизированных операций, воистину «человек-машина», возможность которого обсуждали картезианцы XVIII в. и который стал действительностью в XX в. с его гигантскими промышленными корпорациями и рациональной организацией, стремящейся — в пределе — охватить всю человеческую жизнедеятельность и не только в сфере труда, подчинить алгоритму даже «личное время» индивидуума, его удовольствия и даже мечты. Ответом на этот феномен «заорганизованности» и стал экзистенциализм как манифестация романтического протеста и романтической борьбы с отчуждением человека в условиях научно-технической цивилизации. Это романтический протест и романтическая борьба, потому что отчуждение берется только в его субъективных проявлениях на уровне переживания, а выход усматривается лишь в пробуждении «экзистенциальной решимости» противостоять обезличенности, как будто только за этим дело стало и обретение «экзистенциальной истины» сразу изменит человеческую жизнь.

В этом пункте в рассуждения экзистенциалистов и входит дилемма подлинного и неподлинного существования, а за этой дилеммой уже стоит тот окончательный урок, который и хотели преподать экзистенциалисты. Возможность и действительность неподлинного существования заранее заключена в самой промежуточной онтологической структуре экзистенции, которая одновременно и то и другое — погружена в мир и рвется из него в беспредельность. Неподлинное существование возникает тогда, когда мир-

---

[13] Ibid. P. 678.

Библиотека "Руниверс"

ское бытие из неизбежности, из простого факта, который нельзя придать забвению (как это делал академический идеализм), превращается в ценность, в исключительный предмет озабоченности. Такую установку Сартр называет «духом серьезности», но едва ли не яснее всего антитеза подлинного и неподлинного выступает у Г. Марселя. Она выражена в самом названии одного из главных его произведений «Бытие и обладание». «Желание иметь», согласно Марселю, образует своего рода жизненный нерв современной цивилизации, фундаментальный закон мирского бытия, которое только кажется бытием, а на самом деле — всецело призрачное существование. Чем больше захвачено это существование желанием «иметь», тем менее оно причастно бытию. Можно думать (и до некоторой степени это действительно так), что в противопоставлении бытия и обладания отразилась неприязнь к миру наживы, капиталистического бизнеса, но, вчитавшись в Марселя как следует, начинаешь понимать, что «обладание» для него — категория вечная и куда более широкая, чем погоня за прибылью. Марсель из этой категории выводит все, что есть извращенного в человеческой жизни и в первую очередь — сам научно-технический стиль мышления и действия. «Дух технологии определяется желанием господствовать, „иметь"... Прогрессирующая возможность господствовать над миром подавляет способность удивляться миру... Мир желания и страха, которые невозможно ни на минуту отделить друг от друга, есть также, без сомнения, функционализированный или функционализируемый мир. Это мир, в котором царят различные виды техники...» [14] «В технологическом мире практически больше не существует различия между днем и ночью и не существует времен года. Ритм жизни все больше и больше становится ритмом машины» [15].

В этих рассуждениях есть меткие наблюдения, но в целом они выдержаны в традиционном духе религиозной инвективы по адресу разума и науки, прозвучавших еще у основоположников христианского вероучения, и в особенности у Августина Блаженного. Эта сторона его учения в XVIII в. была подхвачена янсенистами, у которых знаменитый литературный критик и историк Сент-Бев (1804—1869) подметил следующую знаменательную мысль: «Среди последствий грехопадения Янсений вместе со святым Августином отмечал прежде всего вожделение, дурное желание, дурную страсть как источник всех остальных пороков. Это вожделение он разделяет на три главных вида: чувственная страсть, познавательная страсть, или любопытство, и страсть превосходства или преобладания» [16]. Религиозные экзистенциалисты склонны отождествлять страсть к познанию с вожделением власти и тем самым скомпрометировать науку и научную деятельность уже в ее психологических истоках, представив ее как что-то низменное и недостойное высших человеческих потенций.

Но сколь бы человек ни был увлечен прелестями мирского бытия, он не в силах избавиться от незримой, но могущественной связи с его (мирского бытия) противоположностью — «трансценденцией», а это значит, что он никогда не сможет, даже если очень захочет, всецело слиться

---

[14] *Marcel G.* Homo viator. P., 1944. P. 28.
[15] *Marcel G.* Le monde cassé. P. 112—113.
[16] *Sainto-Beuve.* Pont Royalet's. P., 1842. P. 159.

Библиотека "Руниверс"

со стандартом социальной деятельности, навязанным набором социальных ролей. Отсюда возникает такой феномен, как «раздвоенность» (Хайдеггер) или «нечистая рефлексия» (Сартр). Экзистенциалисты не первые наткнулись на этот феномен, в той или иной мере об этом писали моралисты чуть ли не во все времена, но в Новое время Дидро дал в «Племяннике Рамо» классическую зарисовку этого, как он думал, характера, а впоследствии Гегель рассмотрел эту ситуацию абстрактно-философски как всемирно-исторический момент самоотчужденного — «разорванного» — сознания. Особенность экзистенциалистского подхода только в том, что этот феномен толкуется онтологически, т. е. не как особое состояние сознания, но как специфический способ или модус бытия — деградирующее бытие человеческой реальности. Онтологическая основа этого деградирующего модуса подробнее всего рассмотрена Сартром, который в своем трактате «Бытие и ничто» синтезировал экзистенциально-феноменологическую традицию с наследием Гегеля.

Экзистенция, по Сартру (для-себя-бытие), есть реально существующее противоречие в силу невозможности высшего синтеза между основными онтологическими противоположностями в-себе и для-себя бытия, ибо эти противоположности далеко не равноценны: «Но надо принять во внимание, что если для-себя-бытию не хватает в-себе-бытия, то в-себе-бытие не нуждается в для-себя... Одним словом, для-себя выглядит несущественным и случайным по отношению к в-себе, и позднее мы эту несущественность назовем фактичностью... Для-себя-бытие являет нам себя как бытие, которое существует постольку, поскольку оно не есть то, что оно есть, и есть то, что оно не есть. Экстатическая тотальность духа — не только детотализованная тотальность, но она нам является как разбитое бытие, о котором нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует» [17]. Отсюда и основная форма неподлинного существования — феномен «невольного самообмана» (la mauvaise foi). Его суть заключается в несовпадении нашей рефлексии о себе с нашим действительным существованием. При этом предполагается субъективное стремление быть искренним, не лгать самому себе. Иначе это была бы элементарная ложь. Но своеобразие этого феномена как раз и заключается в том, что субъект одновременно верит и не верит в истинность своего о себе мнения. «Невольный самообман» порожден стремлением забыть о внутренне противоречивой природе человеческого существования, которое одновременно есть и «фактичность» (наличная данность, локализованная в «здесь и теперь») и «трансценденция», т. е. «проект», «экстатическое бытие», постоянное выхождение за пределы наличного бытия и устремление к чему-то иному. Поэтому человек не может быть ни тем, ни другим всецело и исключительно. Иллюзии «нечистой рефлексии» имеют своей неосознанной целью вытеснить из сознания одну из сторон противоречия и подменить ложным тождеством разорванную реальность.

В «Бытии и ничто» Сартр, по сути дела, выдал «тайну» всей «феноменологической онтологии», о которой у нас все время идет речь. Эта онтология на практике оказывается умозрительно-рефлексивной психологией, вобравшей в себя некоторые конкретно-исторические, социально-классовые черты

---

[17] *Sartre J.-P.* L'être et le Néant. P. 176—177.

Библиотека "Руниверс"

общественного сознания эпохи кризиса буржуазной цивилизации (тему социально-классовой обусловленности экзистенциализма мы здесь специально не рассматриваем, потому что она исчерпывающим образом освещена в существующей марксистской литературе).

Экзистенциалистская онтология имеет своим предметом «бытие сознания», которое (бытие), по их мнению, не может быть ничем иным, как «сознанием бытия». Хотя сами эти формулировки принадлежат Сартру, но они превосходно очерчивают объективные границы феноменологической онтологии, методологически неспособной выйти из рамок интроспективно улавливаемого и рефлексивно сознаваемого движения сознания. Феноменология — принципиально субъективный метод познания сознания и реальности в той мере, в какой эта последняя выступает в сознании. Поэтому «бытие сознания», о котором толкуют экзистенциалисты, и прежде всего Хайдеггер, осудивший субъективистский отправной пункт новой философии (картезианское cogito), есть не что иное, как уровень субъективной непосредственности сознания, сознания в его субъективной самоданности до того, как оно охватывается рациональной рефлексией, оперирующей понятиями (как это делает интроспективная психология, опирающаяся всегда на обыденное сознание и самосознание индивидуума). Поэтому на деле экзистенциалисты заняты вычленением и описанием, так сказать, фундаментального слоя сознания, непосредственно граничащего с тем эмоционально-аффективным содержанием внутреннего мира человека, которое само по себе «немо», т. е. не допускает расчлененного выражения в языке и, следовательно, относится к области бессознательного.

Отсюда возникает вопрос, каким образом этот пограничный слой сознания становится известен, т. е. доступен познанию? Это не может быть рефлексия, потому что она вторична и представляет собой определенную трансформацию того, что еще П. Мэн де Биран (1766—1824) называл «первоначальным фактом сознания». Как раз об этом «первоначальном» слое сознания и идет сейчас речь. В таком случае остается только один выход: «первоначальное сознание» может быть постигнуто только через самое себя, в себе самом, т. е. интуитивно. То, что в гносеологических *терминах выступает как интуитивное самосознание (самопознание), онтологически и является подлинным существованием.*

Однако и неподлинное существование — тоже ведь модус бытия и, казалось бы, тоже принадлежит непосредственной жизни сознания, но это только так кажется. На самом деле оно — продукт «нечистой рефлексии», проекция абстрактного самосознания в сферу непосредственной жизни, разрушающая ее цельность и порождающая фантомы, которые тем не менее действенны, а порой даже и всемогущи, заставляя человека весь свой век вращаться в магическом круге лжи, принимаемой за истину, несмотря на смутное сознание неудовлетворенности, витающее в круговороте повседневных дел. Отсюда движение от затерянности в «мире» к *самозабвению* в процессе углубления в себя, которое есть вместе с тем отречение от своего маленького «я», от «эго» (если воспользоваться этим понятием в том смысле, которое ему придал Фрейд), занятого удовлетворением потребностей человека как биосоциального существа, добывающего себе хлеб насущный в общении с себе подобными. Самозабвение означает примерно то, что Гуссерль называл «эпохэ» — воздержанием от суждений относительно

Библиотека "Руниверс"

реального мира. Экзистенциальный эквивалент феноменологического «эпохэ» (у Гуссерля, как мы знаем, это имело значение интеллектуальной операции) и есть отстранение от участия в делах мира сего, уход в себя и коммуникация с трансценденцией. Такова общая формула «подлинного существования», на основании которой и следует судить об идеологическом содержании экзистенциализма.

Но точный технический, так сказать, смысл этого учения в популярном представлении на Западе часто смешивается с феноменологическим описанием поиска человеком своего собственного духовного самоопределения, что составляет, без преувеличения, вечную тему мировой литературы. Этому смешению как раз и способствует полухудожественная манера выражения философских идей, свойственная экзистенциализму. На переднем плане экзистенциалистских рассуждений — описание трехтактного ритма духовного самоосвобождения: потеря собственного «я» в «заботах суетного света», в механической рутине повседневности, глубочайшее внутреннее потрясение, которое вызывает духовный кризис, и, наконец, экзистенциальное прозрение, обретение нового смысла жизни. Об исходной фазе потере себя мы уже говорили, а что касается ситуации кризиса, то достаточно вспомнить описание феномена «страха» у Хайдеггера (не физического страха, разумеется, а экзистенциального — страха перед разверзающейся пустотой мирского бытия), учение Ясперса о «пограничных ситуациях», описание феномена «тошноты» (в метафизическом, а не в органическом смысле) у Сартра и т. п. Процитируем для дополнительного подтверждения этой мысли Камю, для которого определяющее значение для экзистенциального пробуждения человека имеет «скука»: «Вставать, ехать на работу, работать четыре часа в конторе или на фабрике, обедать, ехать на работу, работать четыре часа, есть, спать — все время в том же самом ритме, в понедельник, вторник, среду, четверг, пятницу, субботу. Обычно человек беспрекословно подчиняется этой рутине. Но однажды возникает вопрос: „Зачем?“. Все начинается с этого выражения скуки, окрашенной изумлением. Мы говорим: „начинается“, потому что это слово важно. Скука — конечный продукт деятельности человека в механическом однообразии повседневности, но она же и приводит в движение сознание. . . В результате или бессознательное возвращение к прежней цели, или явное пробуждение» [18].

Самое любопытное, однако, в том, что в самом этом ходе мыслей нет еще ничего специфически экзистенциалистского. Мировая литература пестрит описаниями такого рода ситуаций. «Пограничные ситуации», о которых писал Ясперс, — вовсе не «идеалистическая выдумка», а реальность, о которой тысячи раз на тысячи ладов рассказывали писатели. Вот один из бесчисленных примеров. С детских лет мы помним эту сцену: князь Андрей, тяжело раненный, лежит на Аустерлицком поле и, думая, что умирает, смотрит тускнеющим взором в бездонное небо, вдруг сознавая, как пусто и ничтожно все то, что ранее наполняло смыслом его жизнь, его мечты о подвигах, о славе, о «собственном Тулоне», о счастливом и решающем мгновении, которое вознесло бы его — безвестного смертного — на вершину славы и навсегда сохранило бы в памяти людей.

Еще никому не пришло в голову зачислить Льва Толстого в синодик

[18] *Camus A.* Le Mythe de Sisyhe. P., 1942. P. 27.

Библиотека "Руниверс"

экзистенциализма! Правда, «Смерть Ивана Ильича» иногда фигурирует в работах об экзистенциализме, но уж никак не «Война и мир», откуда взята только что описанная сцена. Тут и приходится сделать вывод, что популярность экзистенциализма, которая теперь уже в прошлом, в значительной мере объяснялась использованием в совершенно определенном духе классической парадигмы духовной смерти и воскресения для новой жизни. Эту парадигму можно найти уже чуть ли не в «Сказании о Гильгамеше» и в древнейших египетских папирусах. Экзистенциалисты только приспособили ее, показали ее проявление в современном обществе, вдребезги разбивающем иллюзии буржуазной культуры эпохи ее наивысшего расцвета, относящегося ко второй половине прошлого столетия. За популярностью экзистенциализма стоит умонастроение и мироощущение людей, опустошенных кровавой бессмыслицей первой мировой войны, и кошмарными злодеяниями нацистского «нового порядка», изверившихся в старых ценностях и не нашедших новых.

Герои Хемингуэя, Ремарка, Олдингтона принесли с собой мироощущение поколения, попавшего в гигантскую мясорубку мировой войны. Война выжгла предрассудки обывательского сознания, усердно насаждавшиеся школой и семьей. «Первый же артиллерийский обстрел раскрыл перед нами наше заблуждение, и под этим огнем рухнуло то мировоззрение, которое они (учителя и „взрослые“. — *М. К.*) нам прививали... Мы словно вдруг прозрели. И мы увидели, что от их мира ничего не осталось. Мы неожиданно очутились в ужасающем одиночестве (вот оно реально-историческое истолкование „одиночества“, якобы присущего экзистенции по самой ее конституции. — *М. К.*), и выход из этого одиночества нам предстояло найти самим»[19]. Какой же выход предлагает философия экзистенциализма? Ответив на этот вопрос, мы и расшифруем, наконец, смысл «подлинного существования», которое в общем виде, как мы знаем, состоит в «коммуникации с трансценденцией».

Здесь решающее значение приобретает то обстоятельство, что экзистенциализм не в состоянии предложить новой системы ценностей, т. е. дать содержательную ориентацию человеку, находящемуся на распутье. Рекомендации экзистенциалистов очень напоминают этическую установку Канта с той только разницей, что Кант стремится установить рациональную форму нравственного действия, а экзистенциалисты — «форму» экзистенциального выбора, определяющего человеческую судьбу. Категорический императив экзистенциализма можно сформулировать примерно так: «решайся и выбирай свое „я“, единственное и неповторимое», но выбирать надо не с помощью рационального перебора возможностей, но как раз полностью освободившись от каких-либо «соображений» со всей силой непосредственной внутренней уверенности, не забывая только одного: чем субъективнее и безогляднее твое решение, тем оно вернее. Мы видим, что экзистенциалистская философия определяет лишь, «как» следует выбирать, но не «чтó» выбирать. Следовательно, мы вправе сделать вывод, что с точки зрения экзистенциализма не важно, чтó мы выбираем, лишь бы выбирали «всем существом», а не голым разумом. Но если глубже продумать

---

[19] *Ремарк Э. М.* На Западном фронте без перемен. Возвращение. Три товарища. Л., 1959. С. 19.

Библиотека "Руниверс"

создавшуюся ситуацию, то получается, что экзистенциальный выбор означает фактически лишь особую позицию по отношению к уже существующим ценностям (коль скоро ни о каких новых ценностях никто и не заикается). И ясно, что таковыми ценностями являются в первую очередь религиозные, ибо что еще может означать общая формула «коммуникации с трансценденцией», как не интимное общение с богом традиционных религий. Этот вывод можно подтвердить и путем индукции через простое перечисление: подавляющее большинство крупнейших представителей экзистенциализма придерживалось религиозной ориентации. Это С. Кьеркегор, Л. Шестов (1866—1938), Н. А. Бердяев (1874—1948), М. Бубер (1878—1965), К. Ясперс, П. Тиллих (1886—1965), Г. Марсель и, наконец, М. Хайдеггер, которого, по его собственному признанию, нельзя отнести к атеистам и для которого Бытие — живая, вездесущая и порождающая основа. С их точки зрения человеческое существо конституируется только в отношении к божественному, ибо лишь в этом отношении человек прорывает оболочку земного природного бытия и обретает глубинное — «сверхчувственное» — измерение, которое и придает человеку особый онтологический статус в общей структуре Вселенной. . .

Вообще говоря, в таком взгляде нет абсолютно ничего оригинального: христианская концепция человека изначально утверждала то же самое. Своеобразие экзистенциалистской антропологии выступает лишь в том, что перемещается центр тяжести теологической аргументации, которая развивается, так сказать, снизу вверх, а не сверху вниз. Догматическая теология томистского типа с самого начала постулирует сотворение человека богом и отсюда уже выводит все особенности «конечного духа». Религиозные экзистенциалисты остерегаются столь явного догматизма. «Логическую абсурдность» веры, теоретическую несостоятельность догматики экзистенциалисты (такие, например, как Кьеркегор, Ясперс и Бубер) понимают столь же отчетливо, как и Тертуллиан, но эти особенности религиозного мировосприятия они стараются представить как атрибуты философского самопознания человека. Это означает, что бог появляется не в начале рассуждения, а в конце его, не как априорное условие знания, но, напротив, как «эвиденция» — непосредственная достоверность экзистенциального опыта в моменты наиболее интенсивной внутренней жизни. Человек в ситуации духовного кризиса обретает бога заново, но не в книгах и не на небе, а в средоточии своего существа. Таково, если можно так выразиться, «экзистенциальное доказательство бытия божия», которое, если вдуматься, является ярким свидетельством кризиса религиозного сознания в современную эпоху.

Если в средние века философия опиралась на исторически существовавшую религию и обосновывала ее теоретически как абсолютную истину, выявленную до всякого рассуждения, то в экзистенциальном мышлении мы усматриваем обратную траекторию: от философии через «философскую веру» (Ясперс) к практической религиозной установке в повседневной жизни. Рассматриваемый в широкой исторической перспективе, экзистенциализм есть лишь эпизод в истории движения за религиозное обновление, охватившего буржуазное общество чуть ли не на следующий день после политической победы буржуазии над феодальной аристократией.

В самом начале прошлого столетия Ф. Шатобриан (1768—1848) выступил

Библиотека “Руниверс”

с эстетической защитой «веры наших отцов» в «Гении христианства», К. А. Сен-Симон (1760—1825) под конец жизни захвачен идеей «нового христианства», О. Конт (1798—1857) в середине века разрабатывает в деталях «позитивную религию человечества», в Англии и США возникают общества «трансценденталистов», в Германии поздний Шеллинг (1775—1854) последних 40 с лишним лет своей жизни отдал так и не удовлетворившим его до конца попыткам создать небывалую еще «позитивную философию», которая должна была быть «философией мифологии и откровения», и т. д. Во второй половине XIX в. это движение несколько замирает, чтобы вспыхнуть с новой силой в эпоху империализма, когда богоискательство захватывает, кроме названных уже стран, и Россию.

Что касается атеистического экзистенциализма Сартра, Камю и других менее значительных философов, то это течение мысли парадоксальным образом соединяет радикально субъективистскую трактовку сознания со своеобразным, как это можно было бы назвать, «феноменологическим материализмом», когда независимое от сознания бытие включается в доктрину не в его объективной структуре, но только в контрастных сознанию феноменологических характеристиках, имеющих к тому же негативный эмоциональный эффект (переживание абсурдности бытия у Камю или сартровская «тошнота»). С другой стороны, сознание определяется как начало негативного трансцендирования и ничего больше. В этой ситуации Сартр и Камю расшифровывают подлинное существование как позицию радикального политического активизма, образ жизни «мятежного человека» (Камю), причем «мятеж» как перманентное отрицание противопоставляется «революции» в ортодоксально марксистском понимании. Последние 25 лет отчетливо продемонстрировали связь этой версии экзистенциальной философии с политическим экстремизмом самого неприглядного толка. Таким образом, и атеистический экзистенциализм лишен подлинно творческого импульса и тоже приспосабливается к одной из существующих тенденций современного капиталистического общества — к умонастроению и поведению анархического бунтарства. Теперь уже совершенно ясно, что надежды на «философскую революцию» с помощью экзистенциальной феноменологии не оправдались, и экзистенциализм, потеряв свою особенную физиономию, влился в общее русло традиционного антисциентизма.

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В СВЕТЕ «ХРИСТИАНСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА» Г. МАРСЕЛЯ

Одним из характерных моментов историзма конца XIX—начала XX в. стала реакция, обращенная против рационалистической традиции в интерпретации исторических процессов. В этом плане возникший в начале века экзистенциализм явился наиболее последовательным выражением антигегельянства. Отрицание за историческими процессами объективного, закономерного характера, отказ представить развитие общества как целостный, хотя и глубоко противоречивый процесс, глубокий скепсис в отношении господствовавшей в XIX в. идеи прогресса в истории — именно эти черты объединяли различные направления экзистенциализма в единую школу. Черты эти остались экзистенциализму присущи и тогда, когда романтизм и скептицизм

Библиотека "Руниверс"

буржуазной философии первых десятилетий XX столетия сменился в Европе пристальным и в противоположность оптимизму XIX столетия тревожным вниманием к тому, «куда же ведет» ход истории, какие задачи стоят сегодня перед исследователем, какой была и будет специфика исторического познания вообще (что привело к быстрому и чрезвычайно широкому распространению самых различных немарксистских течений философии истории) [1].

Для экзистенциализма, даже в период приходящегося на первое десятилетие после окончания второй мировой войны его апогея (возможно, своей исключительной популярностью в эти годы он обязан именно беспримерному скепсису в отношении истории), характерно заведомо негативное отношение к вопросу о движущих силах и о направлении развития истории, к любым попыткам теоретически обобщить закономерности исторического процесса. Между тем в 50—60-е годы действительность ставит перед философией истории все новые задачи, вопросы, ответы на которые не терпят отлагательства. Примечательно, что на эти вопросы одним из первых откликнулся экзистенциализм: однако в силу его общих теоретических предпосылок они вошли в состав его учения в качестве трагических неразрешимых парадоксов. Само обращение к таким проблемам, как проблемы международной политики, судьбы «технической цивилизации», вопросы войны и мира, грозило разрушить традицию интерпретации экзистенциалистской школой взаимоотношений индивида и общества.

К числу подобных «парадоксов» следует отнести попытку решения Габриэлем Марселем проблемы «духовного наследия» [2]: взаимоотношения общества и культуры, нетрадиционного для экзистенциализма вопроса об отношении к культурному наследию прошлого как связующему звену человеческой истории. При традиционном пренебрежении экзистенциализма к проблематике, являющейся объектом размышлений и забот историка, исторической науки, расценивая все усилия в этой области как безосновательные спекуляции рационализма и «историзма», Марсель между тем сосредоточивает свое внимание на одной из важнейших проблем истории и общества, проблеме преемственности в области исторически формировавшейся духовной культуры, восприятия историко-культурных ценностей. Причины этой глубокой озабоченности совершенно очевидны. Сам Марсель не раз говорит о потерях, в том числе морального порядка, которые понес Запад в последние десятилетия: это глубокий след разрушений, причиненных варварством фашизма; это враждебная культуре фанатизация массового сознания, усугубление атмосферы нетерпимости в период «холодной войны»; в 60-е годы это воинствующая позиция леворадикального анархизма и мелкобуржуазной псевдореволюционности, проявившаяся прежде всего в нигилистически-разрушительных тенденциях в отношении к культурно-историческим ценностям, к духовному наследию. В самой постановке вопроса о духовном наследии очевиден отход Марселя от позиции экзистенциализма, от брошенного некогда последним «вызова» западной цивилизации, всей ее истории. Марсель считает необходимым объяснить эту эволюцию. Симптоматично, что он это делает на страницах своей книги «В защиту трагической мудрости

---

[1] См. об этом: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1982.
[2] См.: *Marcel G.* Le déclin de la sagesse. P., 1954. Эта проблема в течение трех последних десятилетий поглощала все внимание Г. Марселя.

Библиотека "Руниверс"

и ее трансценденции», подготавливавшейся к печати в дни майских событий 1968 г. во Франции. «Разумеется, — пишет Марсель, — было время (я в этом по-прежнему убежден), когда возникла настоятельная необходимость утвердить специфичность экзистенции перед лицом экспансии определенного рода интеллектуализма. Теперь же, в условиях того, что выглядит уже даже не романтизмом, а нигилистическим заблуждением. . . следует призвать к ясному осознанию безусловных ценностей, создававшихся в великие периоды цивилизации, их инвариантного характера». В этом плане, подчеркивает Марсель, экзистенциализм, которому Запад обязан столь многим в качестве философии человека, чреват несомненным нигилизмом.

Утверждая безусловный характер ценностей, составляющих духовное наследие цивилизации, Марсель относит резко обозначившиеся тенденции разрушительно-нигилистического отношения к ним за счет издержек историзма (перенося принципы критики философии истории на новую для экзистенциализма почву). Историзм, утверждает Марсель, неизбежно ведет к релятивизации ценностей реально складывавшейся культуры: нравственных и религиозных идеалов, эстетических представлений, памятников. При этом критика Марселем «исторического сознания» во многом близка феноменологической критике историзма [3]. Марсель занимает резко отрицательную позицию не только в отношении панлогического историзма гегелевского типа, но и в отношении дильтеевского историзма с присущим методологии Дильтея психологизмом. Это негативное отношение Марсель объясняет тем, что «философия жизни», в свою очередь, имеет в качестве одной из предпосылок историчность самосознания субъекта.

За антиисторизмом Марселя вскрывается определенное моральное и социальное содержание: отождествив всякий историзм с релятивизмом, Марсель видит в нем причины социальной безответственности буржуазного общества сегодня.

Релятивизация прошлого, по Марселю, неизбежно совершается в общем русле все большего обесценения будущего. Основная причина утраты обществом интереса к собственным судьбам — психологическая «свыкнутость», порожденная историцистскими теориями о непрестанно совершающейся эволюции, изменениях, рассматриваемых в качестве естественно-исторических закономерностей. Разработанная исторической наукой (Марсель имеет в виду позитивистские концепции) схема закономерного, «совершенно естественного» ведет к полной «свыкнутости», конформности сознания по отношению к происходящим и возможным изменениям и обусловливает парадоксальное и тем не менее очевидное равнодушие общества к событиям, в которых оно привыкло видеть «объективно

---

[3] В пору разработки своего учения Марсель не был знаком с идеями Гуссерля: тем не менее общность с феноменологическими принципами совершенно очевидна здесь, как и сходство задач. Методологической задачей феноменологии было, как это четко формулировалось Гуссерлем, освободить сознание от заблуждений историзма и связанного с ним релятивизма. Современный историзм Гуссерль рассматривал как «теоретико-познавательное заблуждение», вызванное к жизни бессодержательностью позитивизма. «Историк, — писал Гуссерль, — не может поколебать уверенности мыслителя. . . Было бы абсурдно желать обосновать или опровергнуть идею с помощью фактов. Соображения исторического порядка могут повлечь за собой изменения лишь в плане самой же истории» (*Husserl E.* La philosophie comme science rigoureuse. P., 1955. P. 103).

Библиотека "Руниверс"

детерминированное развитие», «прогресс». Так, если обществу всегда было свойственно заботиться об устроении своего будущего, то сейчас оно не видит иных задач, кроме содействия неизбежно реализующему себя прогрессу. Одновременно в рамках этого объективного осуществления имеет место обесценение настоящего как не имеющих самостоятельного значения матриц разворачивающейся истории. Это равнодушие, утверждает Марсель, совмещается с резко критичной позицией по отношению к прошлому. Для историзма характерна критика — с сегодняшних позиций — всего, что делалось прошлыми поколениями: несовершенства выдвигавшихся программ, ошибочности действий, теоретических заблуждений.

Вывод, согласно Марселю, таков: нельзя ни отрицать историю, ни вступать на путь релятивизма, вдобавок, это путь противоречивый, так как релятивизм по-своему превращает историю в абсолют.

В каком же смысле историю, по Марселю, следует «признать», признать в противовес объективно-рационалистической традиции философии истории? Для Марселя реальная история — это сфера духовного, культурно-исторического творчества прошлых поколений, область бесчисленно возникавших творческих возможностей, открытый плюрализм которых несовместим с попыткой определения каких бы то ни было исторических закономерностей. Идея единства исторического процесса, его объективной обусловленности препятствует, по убеждению Марселя, полноценному наследованию этих возможностей, которое одно способно в действительности обеспечить преемственность цивилизации. Марсель заявляет совершенно определенно: «Духовное наследие — это сфера, не имеющая ничего общего со сферой истории, как ее понимали Гегель и берущая от него начало традиция, хотя при этом следует отметить, что самому Гегелю как раз было свойственно тонкое понимание духовного наследия»[3а].

«С одной стороны, — уточняет Марсель, — мы имеем, невзирая ни на что, обширную вотчину истории (которую человечество, правда, словно задалось целью разорить), с другой же — мы имеем дело лишь с бесформенными, неопределенными перспективами, которые обычно подразумевают под „историей“» [4]. Историко-культурная концепция Марселя строится, таким образом, на конфронтации понятия «духовного наследия» (к которому нельзя подойти с исторической меркой, поскольку оно дано нам как «современность», с неисчерпаемым выбором постоянно актуализируемых духовных возможностей [5]) и концепции истории в свете объективно-рационалистической тенденции к обобщению совокупно-исторического процесса.

Как уже отмечалось, Марсель вовсе не довольствуется противопоставлением своей позиции «всемирно-исторической» точке зрения гегелевской философии истории. Скептицизм в отношении возможности существования исторической науки, в том числе и в отношении современной буржуазной историографии, объясняет то обстоятельство, что Марсель остается глубоко чужд методологическим исканиям многих направлений. Так, если Марсель подчеркивает, что «наиболее верная перспектива, в кото-

---

[3а] *Marcel G.* Op. cit. P. 102.

[4] *Marcel G.* Le déclin de la sagesse. P., 1954. P. 102.

[5] И эти-то возможности историческая наука пытается «сосредоточить в немощных руках Клио», приводит Марсель саркастическое замечание Ш. Пеги, на которого он неоднократно ссылается.

Библиотека "Руниверс"

рой человек, субъект воспринимает себя, — это восприятие им себя в качестве наследника историко-культурных ценностей, совладельца духовного наследия», это вовсе не означает, что он разделяет герменевтические установки или хотел бы остановиться на вопросах, выдвигаемых сейчас на первый план многими направлениями буржуазной исторической науки: проблема творческого воображения в историографии, «вживания» в исторический материал, интуиции, личности историка и многое другое.

Для Марселя один из основных вопросов исторической науки — вопрос о том, как сочетать общее и особенное, частный характер исторических обстоятельств, действий отдельных лиц в истории, и универсальность закона, — сам по себе является совершенно «абстрактным» [6]. При постановке проблемы субъекта в философии и истории, полагает он, всегда существует опасность двоякого рода: если рационалистическая традиция картезианства превращает его в абстрактный эпистемологический субъект, лишает реальной исторической укорененности, то философия истории в гегелевском смысле грозит сделать его анонимным звеном бесконечного, самое себя обусловливающего развития. Стремясь, вопреки традициям трансцендентального идеализма, поставить вопрос о единстве познания и жизни, экзистенциализм исходит из того, что реальный познающий субъект вовсе не предстает самому себе в качестве бестелесной мысли: он обладает исторической плотностью, он соприкасается с настоящим; он не просто «мыслит» чувственное единство с окружающим, он его переживает.

Кантианское разграничение между трансцендентальным и эмпирическим субъектом пытался преодолеть уже Дильтей. Однако, несмотря на некоторую общность понимания эпистемологического субъекта как реального индивида, Марсель отрицательно относится к дильтеевской посылке об историческом самосознании личности, требующем, согласно Дильтею, определенного статута объективности. Высоко ценя многообразные возможности исторического познания, Дильтей видел залог объективности, в частности, в том, что историк (биограф) «не сливается полностью со своим героем и, глядя на него с известного расстояния, может рассматривать его объективно, как один из элементов общего исторического процесса, в связи с другими людьми и силами его эпохи. Индивидуальное самосознание личности должно быть дополнено самосознанием историческим; отсюда переход к истории, которая одна только даст нам ключ к познанию подлинной действительности» [7]. Независимо от того, насколько эта предпосылка объективности исторического познания могла быть реализована в самой «философии жизни», для Марселя она неприемлема уже с самого начала: историография, поставленная на фундамент «объективности», это путь к бездуховности реальной истории.

Марсель осуждающе относится к эмпирическим формам современной историографической практики; общая ориентация их на «отстраненность», «объективность», согласно экзистенциалистской точке зрения, превращает историографию любого направления из «памяти человечества» (Пеги) в «списки», «нагромождение документации» и в конечном счете в «способ

---

[6] *Marcel G.* Op. cit. P. 69.

[7] См.: *Кон И. С.* Вильгельм Дильтей и его Критика исторического разума // Критика новейшей буржуазной историографии. Л., 1967. С. 77.

Библиотека "Руниверс"

забывать». Конечно, подобные суждения высказываются не без оговорок. «Было бы нелепо утверждать, — замечает Марсель, — что историография не нужна или вредна: здесь все зависит от историка, от его внутренней настроенности, которая одна способна внести смысл в его работу. Однако труд историографа, историка по своему характеру способен задушить эту настроенность, которая между тем только и может его оправдать. . .»[8].

Отсюда можно заключить, что та роль, которая герменевтикой отводится личности, способностям, интуиции историка-исследователя, оценивается Марселем в целом весьма скромно. Главная причина этого в том, что любое «историческое чутье» (к которому апеллируют приверженцы интуитивизма любого рода) для Марселя есть постулат того же релятивизма, тогда как основная задача — это определить основу безусловной ценности того, что входит в понятие духовного наследия цивилизации.

Интроспекция, понимание, «вживание» в качестве методологических посылок современной историографии — это, согласно критике Марселя, психологизм без определения общей направленности сознания. Между тем главное — это общая направленность, общая позиция сознания по отношению к накопленному достоянию цивилизации. Что может дать духовное наследие, пишет Марсель, определяется в значительной мере позицией сознания, сознательной позицией по отношению к прошлому, интенциональной направленностью сознания субъекта как совладельца исторического наследия. Здесь должно иметь место тесное взаимодействие субъективного и объективного факторов. Марсель определяет эту позицию: «О наследии можно говорить лишь там, где есть сознание этого наследия, признательность к творцам в истории, пиетет по отношению к человеческому разуму»[9].

Если, с одной стороны, Марсель разрабатывает феноменологические принципы освоения культурного наследия, «вотчины истории», обращая их против идей историзма, то, с другой стороны, он эти принципы отношения к объективно существующему в своей преемственности культурному содержанию обращает теперь и против экзистенциализма, постулирующего свободу выбора всякий раз «заново», непрестанное «сотворение» и «уничтожение» ценностей. Само понятие наследия, замечает Марсель, исключает подобный произвол.

Вопрос об объективном значении культурного достояния был поднят Марселем в дискуссиях, развернувшихся на страницах печати во Франции и в ФРГ в канун событий 1968 г. по поводу проектов реформ в области образования. Однако здесь и заключается один из тех грустных и неразрешимых парадоксов, перед которыми оказалась его собственная философия. Отрицая закономерный в целом, обективно познаваемый характер исторических процессов, представление об истории как о теоретически постижимом единстве, Марсель в то же время пытается обосновать отношение к истории, которое исключало бы нигилизм, скепсис, волюнтаризм или индифферентизм эстетизма.

Марсель ссылается на то, что сам он выступает от лица прежних, классических концепций гуманизма: однако, как это совершенно очевидно, на деле он как к «классическому гуманизму» апеллирует в первую очередь к христи-

---

[8] *Marcel G.* Op. cit. P. 64.
[9] *Marcel G.* Op. cit. P. 50.

Библиотека "Руниверс"

анской доктрине. «Действительно, — пишет он, — философ должен заботиться о том, чтобы идея человеческих ценностей, с защитой которых он выступает, не была чисто субъективной. Здесь гарантией могут быть только существующие в истории свидетельства. . . быть может, это прежде всего — человеческие жизни; эти свидетельства направлены на универсальное, которое может быть рассматриваемо и под рациональным, и под христианским углом зрения. Правда, — добавляет Марсель, — слово „универсализм" звучит абстрактно, но оно склоняет людей к взаимопониманию» [10].

Конечно, взаимозаменяемость «христианского» и мирского, рационального здесь только декларируется. «Свидетельство» — одно из центральных понятий марселевской философии — выступает исключительно в религиозном контексте. Если у Дильтея большую роль играет индивидуальный момент — личность историка, его душевный склад, с которым связано вживание, оживление прошлого игрой воображения, чувством, то Марселем духовная жизнь не мыслится без страсти. Это страсть, вкладываемая в «свидетельство» как подтверждение онтологической реальности, ее универсального характера (не «всеобщего», а связующего, обязывающего). Жизнь как страсть: в понимании этого существенно расходятся «философия жизни» и христианский экзистенциализм. Из суждений Марселя следует, что «философия жизни», отдавая дань релятивизму, неверна, заблуждается, в своем «историцистском» мироощущении не признавая, что в «потоке» человеческой жизни обязательно есть кульминация, есть высота, — это не просто гребень волны, обрушивающийся вал, это достигнутая высота приобщения к универсальному, выход за пределы собственно «философии жизни». На этом фоне выступает у Марселя религиозная патетика мученичества, он стремится сделать ее центральной в своей религиозной картине истории цивилизации; по существу же она уходит корнями в глубь всего экзистенциалистского мироощущения.

Если мы обратимся к моменту возникновения экзистенциализма во Франции, к годам, когда Марсель писал «Метафизический дневник» (начат в 1913 г.), станет очевидным, что в условиях развязанной империализмом войны, вылившейся в мировую катастрофу, всякий вопрос о «преемственности» истории, цивилизации показался бы Марселю если не одиозным (как позднее Сартру), то, во всяком случае, лишенным смысла. Именно в этом звене как бы распадалась связь времен [11]. Но одновременно в экзистенциалистском философском мышлении возникают как бы «восполняющие» этот разрыв, «обеспечивающие» необходимую историческую преемственность ассоциативные связи иного порядка. Так, духовные связи, устанавливаемые как бы «помимо» истории, мы видим позднее в историко-философской концепции Ясперса: преемственность цивилизации здесь скреплена надысторической общностью великих мыслителей [12].

У Марселя проблема преемственности носит откровенно религиозный характер. Человечество с его насильственно, варварски отторгнутым прошлым воссоединяют «свидетельства», мученичество конкретного, «инкарнированного», во плоти, индивида. Опыт человеческих страданий — вот, по Мар-

---

[10] *Marcel G.* Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1968. P. 21.
[11] *Marcel G.* Regard en arrière // L'existentialisme chrétien. P., 1946. P. 321.
[12] *Jaspers K.* Die massgebenden Menschen. München, 1965.

Библиотека "Руниверс"

селю, единственное, что не исчезало в водовороте исторических трагедий, что проходило сквозь все времена, всегда оставаясь внятным последующим поколениям. Здесь, собственно, объяснение марселевской фразы: «Если и есть контакт человечества с прошлым, он осуществляется не через историка» [13]. Это и есть то, чем не может стать историческая наука: память человечества, сохраняющие свое непосредственное эмоциональное воздействие источники, шедевры мирового искусства, и прежде всего тот пример, какой являли собой жизни.

Уже в «Метафизическом дневнике» мы имеем дело с постоянным противопоставлением двух человеческих «образов» и двух типов отношения к событиям: историка, осуществляющего объективное исследование и ориентирующегося на тип научного знания (эти же характеристики даются и субъекту — абстрактному носителю «исторических тенденций»); такова, по Марселю, постоянно осуществляющаяся в историографии «дезинкарнация». Историку, берущему за образец научное знание, реконструирующему субъект в соответствии со всеми характеристиками эпистемологического субъекта в идеализме, свойственно обращение к событиям и к людям как к чему-то, о чем возможно говорить лишь в третьем лице. Между тем, что общего между абстрактным историческим субъектом, носителем расплывчатых «исторических тенденций», и живым человеком, мучеником, своей жизненной позицией свидетельствующим в пользу попираемой в данной ситуации истины, справедливости и т. д.?

Позиция философа — это, по Марселю, такое же онтологическое «свидетельство», такой же акт «причащения» к бытию. Сама философия — это прежде всего «проявление жизненного»: ведь посредством ее нечто существенное привносится в общее достояние эпох. При этом Марсель относит к философии самый разнородный рефлексивно-эмоциональный опыт: в исторической перспективе приравниваются и великая философская система прошлого, наложившая печать на все дальнейшее развитие философской мысли, и творческий вклад гения, и повседневные размышления человека по поводу глубоко затронувших его событий. Причем именно душевный опыт подобного рода, по Марселю, призван в наши дни сыграть особую роль. Это «невольное благоговение человека перед лицом великих загадок бытия, таких, как любовь, смерть, рождение ребенка, которые сообщают человеческой жизни ее конкретность, неповторимость. Любое лично испытанное переживание, вызванное соприкосновением с реальностью этого рода, — это уже зачатки философской позиции. Во всяком случае, сейчас подобное философское мышление усугубляется по мере вытеснения религии, идет на смену религиозному отношению к миру» [14].

В 50—60-е годы Марсель все настоятельнее подчеркивает социальную функцию философии. Помогать обществу решать важнейшие задачи своего времени — вот главный долг философии, без этого ее существование лишено смысла и оправдания. Так, замечает он, позитивизм и — в наши дни — структурализм, изменившие общественному назначению философии, несут за это серьезную ответственность. В этом же свете Марсель критикует приверженность Ясперса — наиболее почитаемого им философа — идеалу filoso-

[13] *Marcel G.* Le déclin de la sagesse. P., 1954. P. 63.
[14] Ibid. P. 38.

 Библиотека "Руниверс"

fia perennis. Ясперс, утверждает Марсель, предоставляет философу несомненное алиби: между тем, каково бы ни было наше отношение к истинам и ценностям западного мира, человечество в опасности, и необходимо прежде всего исходить из конкретной исторической ситуации. Так, в настоящее время, по Марселю, перед философией стоят две главные задачи: во-первых, диагноз современного положения в связи с опасностью дегуманизации мира в условиях непомерного роста научно-технического могущества и растущей угрозы гибели цивилизации в военной катастрофе и, во-вторых, изучение положения живого, конкретного человека в условиях наших дней.

Однако при всем том понимание Марселем характера философского знания, преемственности и прогресса в философии по существу не претерпело никаких изменений. Выделение среди достоинств той или иной системы лишь ее уникальности, идея в конечном счете абсолютной прерывности философского знания, отрицание факта приращения философского знания, возможности научной основы философии, — все это противопоставляет философию любому виду объективного знания. Справедливо возражая против идеи «неукоснительного» прогресса в истории мысли, подобного автоматическому («абсолютно» новыми, отмечает Марсель, проблемы могут быть лишь в области техники; метафизические проблемы невозможно мыслить наподобие этого), Марсель считает, что есть проблемы, которые всегда вставали перед философией, но фактически рассматривает их как вечные, в решении которых прогресс невозможен. Никто не может претендовать на то, что он «превзошел» философов прошлого. Так, для него самого непревзойденным остается Платон, для Хайдеггера, пишет Марсель, это Парменид и Гераклит.

Подход Марселя к процессу философского познания по сути «снимает» вопрос об историко-философском знании. Беспредпосылочность философского акта, его уникальность, по Марселю, сродни определенной ритмической специфике индивидуальной человеческой жизни; философское мышление воспроизводит этот экзистенциальный ритм. В каком-то смысле, — подчеркивает Марсель, — все постоянно надлежит начинать с нуля... Между тем для философа нашего времени, неизменного участника конгрессов, слишком велико искушение ссылаться на предыдущие конгрессы, на которых «было установлено, что.... В действительности истинная философская деятельность предполагает неустанное возобновление всего с начала — хоть это с полным основанием может показаться странным ученому или специалисту в области техники. Но не соответствует ли такой порядок неизъяснимому началу, присутствующему в человеческой жизни, началу, какое представляет собой всякое утреннее пробуждение, всякое рождение? Не достаточно ли присмотреться к специфике нашей жизни, времени, которое нам дано, чтобы убедиться, что мысль изменяет реальности, претендуя на «прогресс» в направлении от предыдущего результата к последующему — вплоть до конституирования некоего целого, Summa, которую останется в дальнейшем лишь усвоить, разбив на параграфы? Реальность... не поддается суммированию.

Так, при всем стремлении Марселя рассматривать философию в тесной связи с потребностями эпохи попытки эти обречены на неудачу. Одна из основных причин этого — изоляция философии от других форм общественного сознания. От науки ее раз и навсегда отделяет отсутствие той способности к постоянному развертыванию предпосылок дальнейшего развития (иначе,

Библиотека "Руниверс"

способности к преемственности), которая будучи «детерминированностью», составляет, согласно убеждению Марселя, слабость, «автоматизм» науки. С другой стороны, философия уступает искусству в неисчерпаемой творческой способности к развитию, обусловливающей вечный приоритет искусства перед философией [15].

В самом деле, философия, которой Марсель полностью отказывает в научной основе, мыслится им исключительно по аналогии с искусством: в этом свете нагляднее предстают достоинства философии и ярче проступают ее недостатки. Это постоянное сопоставление связано прежде всего с трактовкой Марселем задач философии, осуществляемым им переходом от критики познания к онтологии. Ввиду растущего в условиях функциональной, «автоматизированной» жизни искуса скуки, связанного с мировоззренческой бессодержательностью техницизма, все внимание философии, отмечает Марсель, должно быть уделено «фундаментальному опыту бытия», который, как и душевный опыт человека, способность к «открытости», к универсальному общению, лучше всего может быть постигнут и выражен методами художественного творчества, о чем свидетельствует, например, драматургия Клоделя или музыка Бетховена.

Более того, установку на «преодоление» рационалистической линии Декарта—Канта в европейской философии Марсель стремится реализовать в . . . собственной драматургии. Речь идет не просто о драматургических опытах философа, для которого, как и для многих представителей современной культуры Франции, характерна разносторонняя литературная деятельность. Это — целенаправленная «критика искусством», в основе которой лежит важнейшая экзистенциалистская философская посылка о том, что «субъект, сущий может быть полноценно мыслим лишь в том случае, если ему предоставляют слово» [16]. Поэтому подлинным выражением своей философии Марсель считает свои пьесы — разработки ситуаций, где каждому предоставляют слово, где «каждый может быть понят». Не случайно в интервью П. Рикеру в 1968 г. Марсель сказал, что его философия является экзистенциальной в той мере, в какой она является драмой.

Так, Марсель полностью размывает грани между двумя формами общественного сознания, философией и искусством, в то же время противопоставляя философское знание научному. Философ, утверждает Марсель, в той же мере, что и художник, поэт, является прежде всего свидетелем духовной жизни своей эпохи, ее скрытых, малодоступных проявлений. В этом смысле

---

[15] «Философские труды, — подчеркивает Марсель в беседе с П. Рикером, — слишком эксплицитны, идеи в них слишком категорично выражены, слишком однозначно резюмированы (исключение составляет лишь Платон и некоторые другие философы древности); они обрастают слишком большим количеством комментариев — это уже исключает возможность подлинной преемственности. Поэтому театр, с моей точки зрения, гораздо более живая ткань, способная к постоянному внутреннему обновлению, нежели собственно философская мысль» Entretiens P. Ricoeur — G. Marcel. P., 1968. P. 23).

Проблема сравнений в философии и в искусстве, отмечает Марсель, неправомерна ввиду уникальнсти всякого значительного явления. Чем глубже вникаешь в то или иное философское учение, тем меньше можешь ему что-либо противопоставить, судить о нем и т. п. Отсутствие общей линии развития обусловлено, по Марселю, и «сущностной несопоставимостью» философских учений.

[16] Ibid. P. 14.

Библиотека "Руниверс"

подлинные образцы философствования как синтеза поэтического творчества и философского размышления Марсель усматривает в античности.

В нашу эпоху, подчеркивает Марсель, вся реальность полностью определяется развертыванием научно-технического прогресса. В действительности сфера техники — единственная, где слово «прогресс» сохраняет весь свой смысл, как и наибольшую наглядность; отсюда гипнотическое воздействие техники на умы. Однако наряду с несомненными благами, умножаемыми в результате научно-технического прогресса, последний, точнее, неотделимый от него мировоззренческий пантехницизм, особенно разительно демонстрирует отрицательные стороны историзма, совмещая в себе футурологическую гигантоманию и преступную небрежность в отношении настоящего. Это, полагает Марсель, побуждает выступить против утверждаемого «смысла» истории. Историзм, как соотнесение с вымышленным будущим (в технократической идеологии особенно разительное!), противоположен основным посылкам мудрости.

Введение понятия мудрости носит у Марселя отнюдь не эпизодический характер. Хотя слово «мудрость» в контексте экзистенциалистской философии звучит весьма неожиданно, ибо здесь оно, как и понятие «здравого смысла», всегда употреблялось с оттенком уничижительной иронии, тем не менее в философии Марселя оба эти понятия утверждаются в качестве главенствующих, что непосредственно отразилось в названиях его основных работ последних десятилетий: «Закат мудрости», «Здравый смысл в упадке», «В защиту трагической мудрости». Это обусловлено провозглашенным требованием пиетета к человеческому разуму, борьбой с фанатизмом в сфере идей и разрушительным нигилизмом в практике буржуазного мира, наконец, этого требует идеал философии, отстраняющейся от научного знания, но при этом не впадающей в иррациональность. Марсель отказывает философии как знанию в тех чертах, которые позволили бы рассматривать ее в качестве «компонента» научно-технического прогресса. Понятие научной философии представляется ему лишенным смысла, он противопоставляет ей мудрость как знание принципиально отличное от науки.

В каком же смысле употребляет Марсель понятие мудрости?

Прежде всего Марсель подчеркивает, что мудрость им рассматривается как направленность, а не как состояние духа [17]: в этом смысле смешно жаждать «достичь» мудрости. Мудрость это не искомое состояние, не удел избранных; речь идет не об образе жизни мудреца. Это, скорее, умение понять, способность овладеть ситуацией. Марсель нередко употребляет выражение «экзистенциальная зрелость»: это своего рода терпение, проявляемое человеком в отношении собственной жизни. Реальность умудренности можно раскрыть на примере того, как прошлое проясняется для человека, который много жил и многое перенес и теперь способен обнаружить некий порядок в том, что в свое время воспринималось как хаос, как беспорядочный поток заблуждений. Таким образом, это определенный способ организации жизненного опыта.

Исходя из того, что вопрос о мудрости как о внутренней собранности

---

[17] Марсель считает совершенно несостоятельными распространенные попытки перенесения на европейскую почву элементов восточного мистицизма — йоги, дзен-буддизма и т. п.; они не могут быть восприняты вне общей питавшей их атмосферы, специфических условий Востока.

Библиотека "Руниверс"

человека рассматривается Марселем в первую очередь в связи с обстановкой бесконечно усилившегося давления на него, можно было бы предположить, что марселевский идеал мудрости содержит в себе ряд характерных черт стоицизма. Действительно, стоические настроения экзистенциализму отнюдь не были чужды. И все же Марсель отбрасывает такую возможность; вопреки идущим из глубины веков представлениям о «бесстрастии мудреца», «философской невозмутимости», «отрешенности мыслителя» и т. д. он объявляет стоицизм внутренней позицией не философа, а ученого [18]. По убеждению Марселя, именно необходимой предпосылкой развития науки является отстраненность, намеренное, подчас вынужденное равнодушие ученого к возможным практическим последствиям его деятельности; отсюда — едва ли не жертвенный пафос морального стоицизма и скепсиса, опасное самоотречение во имя неумолимо пролагающего себе путь прогресса научного знания (Марсель ссылается на пример открытий в области биогенетики во Франции, принадлежащих Ж. Ростану и другим). Напротив, философии присуща страстная личная заинтересованность в моральных предпосылках и практических результатах познания: назначение философии в том, чтобы быть влиятельной общественной силой. Философское познание отличает не квиетизм, а мудрость и страсть, экзальтированное отношение к свободе, истине, справедливости, т. е. к проблемам общественного бытия человека [19].

В политическом контексте важнейших работ Марселя — «Люди против человеческого» или «В защиту трагической мудрости» мудрость в качестве направленности сознания выступает прежде всего как средство борьбы с фанатизмом и нетерпимостью. Однако при всей критичности в отношении многих проблем капиталистической действительности, чреватой крайне опасными в настоящей ситуации тенденциями, Марсель абстрагируется от социально-классовых причин, стимулирующих распространение в буржуазном мире фанатизма, нетерпимости, дискриминации и т. д. Философ-экзистенциалист остается в рамках феноменологического анализа, противопоставляя друг другу фанатизм и мудрость в качестве способов, какими сознание соотносится с окружающим.

По отношению к окружающему миру мудрость в данном контексте — это мировоззренческая норма; она подразумевает: обязательную терпимость, отказ мысли от эксцессов (в том числе и от эксцессов аскетизма), приверженность истинам нефанатизирующего порядка [20]. Мудрость исключает квиетизм также и потому, что она прежде всего связана с интеракцией: она подразумевает содействие взаимопониманию путем расширения конкретных межличностных связей.

Осуждая фанатизм, Марсель, как уже отмечалось, далек от исследования его классовых, религиозных, политических корней. В рамках феноменологического подхода это тоже определенный тип интенциональности. Фанатизм как универсальное духовное явление порожден рабством, в котором люди

[18] *Marcel G.* Pour une sagesse tragique et son au-delà. P. 96.

[19] Люди своей жизнью, отмечает Марсель, свидетельствуют именно об этом; истины эпистемологии сами по себе не могут вызвать нравственной экзальтации. Никто еще не шел на смерть ради adequatio rei et intellecti.

[20] Так, христианство в сегодняшнем мире, не отвечающее этим условиям, уже не имеет никаких перспектив, утверждает Марсель.

Библиотека "Руниверс"

оказались у «понятий», у выработанных идеологией и целенаправленно ею используемых клише. В этом фанатизирующем обезличении реальности повинен исторически тесно связанный с европейским рационализмом «дух абстракции», повсеместно распространяемый и закрепляемый успехами естественных наук, универсальным характером техники.

Критика Марселем «духа абстракции» (L'esprit d'abstraction) как основы фанатизированного сознания во многом созвучна критике «понятия», развернутой в «Негативной диалектике» Т. Адорно, критике «научной рациональности» представителями Франкфуртской школы вообще (в свою очередь, многое воспринявшими от Гуссерля и Хайдеггера). Марсель схожим образом объясняет фанатизм деспотизмом и закостенелостью понятий, отсутствием воображения, представлений о возможности «иного» (хотя сам призыв к ликвидации «общества потребления» он расценивает как «дадаизм действия», попытку «сюрреалистического демонтажа действительности»). Основная проблема — это дефанатизация массового сознания. Обращение к наследию цивилизации и борьба с фанатизмом — это в философии Марселя два аспекта одной важнейшей задачи.

Так, мудрость, с одной стороны, рассматривается как основное свойство философии, с тем чтобы последняя не стала компонентом научно-технического прогресса. Одновременно мудрость — это интенциональная направленность сознания, пиетет, который сознание питает к духовному наследию прошлого, направленность, противоположная разрушительной нигилистической позиции фанатизированного сознания.

В плане необратимого развития научно-технического прогресса, отмечает Марсель, необходимо дублировать техническое действие экзистенциальным размышлением по поводу «я существую» и всего, что скрывается за наиболее простыми и, однако, исполненными тайны человеческими реальностями, как: рождаться, жить, умирать. Отсюда — углубление «экзистенциального поиска» его философии, согласующееся с принципиальным антиисторизмом.

Отличие философа-экзистенциалиста от философа прежних времен, философа «классического» типа, Марсель видит в том, что в связи с ростом манипуляций, предающих забвению человеческое в человеке, задачей философа становится обращение к фундаментальной ситуации (situation de base) человека в мире. Чем радикальнее осознание человеком этой основы основ, тем менее восприимчив он к внешним, чуждым воздействиям и манипуляциям. Онтологическая безусловность, абсолютный характер человеческого бытия — в самом факте être là, в том, что человек любит, что он, без сомнения, страдает и неизбежно обречен на смерть. Эта абсолютная структура нашего бытия не имеет ничего общего с порядками, где возможны произвол и диктат, где нам постоянно приходится взвешивать случайные «за» и «против».

Здесь не может не обратить на себя внимание следующая — специфическая — сторона философии Марселя. В экзистенциализме смертность человека, его подверженность страданиям обычно рассматривалась как его непреодолимая ущербность, трещина, которую дало само бытие, как фиаско бытия (так, по Сартру, человек это несостоявшийся бог, бог-неудачник). В философии же Марселя смертность человека, его онтологическая, неслучайная подверженность страданиям, необходимо связанным с любовью,

Библиотека "Руниверс"

рождением новой жизни и т. п., т. е. с «экзистенциальными достоверностями» его существования, предстают оплотом, гарантией от страданий навязываемых, насильственно причиняемых, в которых отразился чей-то произвол. В страданиях, экзистенциальных радостях, любви — необусловленный, абсолютный характер бытия человека; именно в этом он бог, экзистенциальные достоверности должны служить ему опорой и защитой от притеснений и манипуляций, которым он произвольно подвергается в обстановке повсеместного духовного давления и прямого принуждения.

Эту онтологическую основу человеческого существования, утверждает Марсель, в современном искусстве изумительно выразил Клодель: незащищенность человеческого существа в мире, экзальтацию изумления перед лицом этого мира и в то же время абсолютное самоутверждение человека [21].

Конечно, признает Марсель, таковы условия человеческого существования в их «первичном» виде (états bruts), в виде «сырой реальности»; могут последовать возражения, не служит ли философия, как и вся история человеческой культуры, преодолению этой ситуации, ее опосредованию? Возможно и другое возражение: не является ли осознание этой ситуации, этого «кричащего одиночества», источником поэзии, лирики, а вовсе не философии? Однако Марсель считает, что это именно та сфера, где берут начало и поэзия и философия, так как доступ к ней возможен различными путями, будь то поэзия или философская рефлексия, только не посредством концепций, понятий, предполагающих «произвол», — мыслительные и языковые манипуляции над действительностью.

Несмотря на то, что многое объединяет философию существования с «философией жизни», с иррационалистической линией в философии XIX — начала XX в., здесь очевидны и иные тенденции. Так, в основу отношения к жизни Марсель стремится положить не чувство, не интуицию, не эстетизм романтического мировосприятия, а определенный рациональный «остаток» былой иррационально представляемой стихии жизни, минимум экзистенциальных понятий, как: рождаться, жить, умирать. Гипертрофия дегуманизации всего и вся как «тотальной» опасности побуждает философа резко очертить этот минимум экзистенциальных «гарантий» (les assurances existentielles), которые скорее всего могут рассматриваться как гарантии права индивида на жизнь. Понятие «жизнь» фигурирует в экзистенциализме уже не как стихия, захлестывающий торжествующий поток, — это скорее скупая рациональность далее несводимых достоверностей: жить, страдать, умирать. Осуществляется своего рода «редукция»: за скобки выносится все, в чем «произвол» уже становится возможным.

Здесь, на специфической почве религиозно ориентированной философии мы обнаруживаем определенное преломление некоторых принципов и идеалов феноменологии.

Как отмечалось выше, одной из методологических задач феноменологии была культивация заново возрождаемого «изумления» перед реальностью как определенного способа беспредпосылочного ее осознания, прямо про-

---

[21] «Вот я,
Неразумный, непосвященный,
Новоявленный человек
лицом к лицу с незнакомыми вещами. . .»
Claudel P. Théâtre. Sér. 1. Tête d'or. P., 1911. P. 11.

Библиотека "Руниверс"

тивоположного «свыкнутости»[22]. Гуссерль мыслил это как торжество принципа интенциональности над «безразличной» позицией сознания, для которого в результате долгих усилий психологизма, натурализма, историзма, все уже искони было «в порядке вещей», любым изменениям находилось объяснение, все как бы разумелось само собой. Но, требуя сосредоточенности внимания, свежести непредубежденного взгляда, феноменология тем не менее вовсе не открывала выхода в столь искомый ею реальный мир. Как это ни парадоксально, но к специфической ограниченности феноменологии особенно чутки оказались экзистенциалисты, те, кто надеялся наиболее плодотворно применить ее принципы к своему учению. Именно экзистенциалисты, намеренно или невольно, определили эстетический характер феноменологического способа «освоения» мира. Так, по поводу интенциональности сознания Сартр некогда писал: «Мир не ассимилируется сознанием, не может быть усвоен им... Не желая следовать традициям неокантианства и психологизма, отказавшись рассматривать познание как обгладывание вещи вплоть до самой ее субстанции... Гуссерль возродил исполненный эмоционального воздействия мир пророков и художников. Утверждая неподатливость, нерастворимость мира в сознании, он вернул вещам их могущество и чары»[23]. Марселю, ознакомившемуся с работами Гуссерля значительно позже, но использовавшему метод, родственный феноменологическому[24], критика «совершенно естественного» давала возможность поставить во главу угла своего учения идею о тесной связи между призванием философа и призванием поэта. Связь эта, как отмечает Марсель, обусловлена отличающим того и другого обращением к заключенным в мире «силам очарованья» (les puissances d'émerveillement), скрытым от большинства людей толщей привычных представлений.

Высказанное Сартром в 30-х годах, на первый взгляд неожиданное и даже неуместное (поскольку у Гуссерля речь шла о концепции философии как строгой науки) суждение о том, что «Гуссерль возродил мир пророков и художников», получает свое выражение в философии Марселя. Содержание «христианского экзистенциализма», постулирующего феноменологические принципы, — это не что иное, как «мир пророков и художников»: пророков в первую очередь и непосредственно вслед за ними — художников. Что в самом деле оказывается в философии Марселя на первом плане? Мученичество и искусство.

Марсель ставит перед философией задачу возвращения к «états bruts», однако не значит ли это в какой-то мере возрождать тот же разрушительный нигилизм, то же отрицание подлинно человеческого, видоизмененные и перенесенные на религиозную почву?. «États bruts» у Марселя (воспроизводящего это состояние вслед за Клоделем) — это «кричащее одиночество», человек вне всякой связи с окружением людей, с социальным миром; здесь нет «посредничества» гуманизма, истории. Чем этот человек связан с «беспредельной вотчиной истории», с прошлым и настоящим

---

[22] Э. Финк, бывший в 30-х годах ассистентом Гуссерля, в свою очередь, определяет феноменологию как «неустанное изумление».

[23] *Sartre J. P.* Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité // «Situations I». P., 1947. P. 31.

[24] В книге «Les hommes contre l'humain» Марсель говорит о своем отношении к феноменологии и отводит ей первостепенное место в сегодняшней философии Запада.

Библиотека "Руниверс"

миром культуры? Как с этих позиций возможно столь необходимое, постоянно постулируемое Марселем приобщение к цивилизации?

Для Марселя реально существует лишь одно связующее с прошлым звено: «свидетельство мученика». Но «свидетельство мученика» всегда есть одновременно свидетельство о варварстве, и только религиозно-экстатическое вйдение Марселя позволяет ему расценивать мученичество как конечное торжество человечности.

Однако следует сказать, что самого Марселя эта трагическая, в гамме христианства, апелляция к «последним достоверностям человеческого существования» (к которым как к единственной «твердой» основе, как к кресту «прислонена» беззащитная экзистенция) оставляет неудовлетворенным. Несомненно, что экзистенциальный драматизм марселевской философии всегда сохранял своим фоном глубокие симпатии к античности, к созданному ее искусством гармоничному и спокойному, еще столь далекому от романтической экзальтации образу человека, к мудрости древних и предшествовавшему монотеистической религии пиетету к живому.

Этим обусловлена постепенная эволюция Марселя в совершенно определенном направлении: от «христианского экзистенциализма» к «неосократизму», от «неосократизма» к «новому орфизму». Не случайно в марселевских работах позднего периода обращает на себя внимание акцентирование «возросшей, еще по существу не оцененной роли в наши дни философии истории философии». В этой связи Марсель отмечает «грандиозный характер» хайдеггеровских попыток обращения к истории философии. Без сомнения, для самого Марселя самое ценное в этих попытках Хайдеггера, как и во всей его поздней философии, — поворот немецкого философа к античности. Марсель, как и Хайдеггер, видит в «возврате» к античной философии необходимое условие воплощения в жизнь идеала философии как синтеза философского и поэтического языка, мудрости и религии, в ее далеко еще не оформившемся в христианство виде. В настоящее время этот синтез, в наиболее полной форме осуществлявшийся досократиками, остался, по мнению Марселя, доступен лишь немногим представителям поэзии; из поэтов Франции Марсель относит к ним Пеги, Клоделя, Валери, из представителей мировой поэзии XX в. — в первую очередь Рильке. Именно на «орфизме», одухотворенном тонкой поэтической рефлексией Рильке, Марсель останавливает свой мировоззренческий выбор.

Итак, считая возможным любой выбор среди открытого плюрализма возможностей, представляемых современному философу «вотчиной истории», полностью отрицая развитие философской мысли, объективный прогресс знания на научной основе, Марсель в поисках наиболее «близкой» ему истины свободно перекидывает мост над многими столетиями, вдохновляясь образами опоэтизированной атмосферы, предшествовавшей возникновению христианства. Более того, он, противник всех и всяческих систем, считает орфизм тем мировоззрением, переработка которого в последовательное, развернутое философское учение способствовала бы выходу Запада из духовного кризиса. «Необходима, — утверждает Марсель, — очень деликатная работа по транспозиции, чтобы перевести в определения дискурсивного мышления все, что здесь (в орфизме. — *Г. Т.*) является всего лишь намеком, припоминанием, предвосхищеньем. Я уверен, что эта работа не только возможна, но что она с необходимостью встает перед каждым, кто хотел бы

Библиотека "Руниверс"

выбраться из колеи, в которой рискует сегодня увязнуть вся западная философия» [25].

Тем самым Марсель оказывается полностью в мире утопии; на грань мистики его приводят отрицание факта поступательного развития философских знаний, их исторической преемственности, отказ от всей линии диалектики и рационализма в европейской философии, отрицание существования научных основ философии.

В свое время в работе «Закат мудрости» Марсель писал, что в наши дни дать определение мудрости невозможно, ибо от нее остались лишь membra disjecta (разрозненные члены). Но то, что Марсель стремится представить как истинную философию, как «синтез» многих форм мышления, — это тоже всего лишь membra disjecta. Так, объективность — неотъемлемую характеристику знания — Марсель «закрепил» за наукой, противопоставив ей на этом основании философию, истину «отдал» религии, преимущества в средствах выражения признал за искусством. Глубокий водораздел наметился между философией и мудростью: с мудростью Марсель отождествил разумность и чувство меры, отказав в ней философии, ориентирующейся на научность.

По существу, речь идет о ликвидации философии, вместо провозглашенного ее «возрождения». Это доказывает, что буржуазными мыслителями в эпоху кризиса утрачено само понимание философии, ее сути как объективного знания, которое только как таковое и может содействовать прогрессу общества. И другое: пиетет по отношению к разуму, к духовному наследию не может основываться на иррационализме.

ИСТОЛКОВАНИЕ М. ХАЙДЕГГЕРОМ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ (ОСНОВНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ МОМЕНТЫ)

Мартин Хайдеггер относится к числу тех философов XX в., которые оказали на буржуазную историографию философии весьма существенное влияние. Это относится прежде всего к изучению истории философского мышления античной Греции. Этому периоду в истории философии как отправному моменту философской традиции, которую в обширных регионах мира заимствовало и развило дальше философское мышление средневековья, а позднее и Нового времени, и которая заметно влияет также на современную эпоху, Хайдеггер уделял особое внимание. Отдельные мысли и общий характер греческой философии анализируются во многих важнейших трудах Хайдеггера (например, в «Sein und Zeit») [1], а также в некоторых специально посвященных античности статьях, например Platons Lehre von der Wahrheit и др. [2]; они стали предметом циклов лекций, прочитанных преимущественно в университетах Марбурга и Фрейбурга [3]. Для подхода Хайдеггера к исто-

---

[25] *Marcel G.* Homo Viator. P., 1944. P. 321.

[1] См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit. Halle, 1927, в особенности введение: I, II. См. также введение к работам: Vom Wesen des Grundes (Halle, 1929). Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt a/M., 1943; Was ist das — Philosophie? Pfullingen, 1956; и др.

[2] См. статью: Der Spruch des Anaximander // Holzwege. Frankfurt a/M., 1950.

[3] Лекции периода 1923—1928 гг. (Марбург) и 1928—1944 гг. (Фрейбург) составляют с 17-го по 57-й том полного собрания трудов Хайдеггера, изданных Клостерманом.

Библиотека "Руниверс"

рико-философской проблематике характерно, что при анализе греческой философии он не ставил своей целью целостную систематическую разработку ее во всей доступной широте исторического материала, а обращал внимание лишь на некоторые ее стороны — те, которые считал наиболее важными и которыми руководствовался при формировании и развитии собственной философской концепции. Поэтому истолкование философского мышления античности у Хайдеггера неразрывно связано с его взглядами на нынешнюю ситуацию и будущее философии, со всей концепцией, которая в своих основных положениях критически рассмотрена в трудах философов-марксистов [4].

В рамках критики различных сторон философии Хайдеггера уделялось внимание и истолкованию им философского мышления древних греков. Критический анализ философов-марксистов концентрировался главным образом на двух существенных чертах этого истолкования. Одной из них является абстрагирование от общественно-исторических условий, в которых родилась и развивалась философия Древней Греции. Эта черта характерна и для трактовки Хайдеггером других этапов развития философского мышления [5]. Это, однако, не означает, что Хайдеггер понимал историю философии как совершенно обособленную, автономную область, развитие которой не подвержено воздействию внешних условий и которая руководствуется лишь своими собственными имманентными принципами. По мнению Хайдеггера, это развитие в основном определяется тем, что выражено в главном понятии его философии, в понятии «бытия» («das Sein»). Понятие это, утверждает Хайдеггер, нельзя объяснить эксплицитно, по крайней мере, нельзя объяснить тем способом и с помощью тех выразительных средств, которые используются при истолковании какой-либо существующей вещи. «Бытие», по его словам, является «бытием сущего», но «само не является сущим»; оно является тем, что «определяет сущее как сущее», что «затрагивает все сущее», что является «трансцендентальным универсальным», но не в смысле «родовой всеобщности» [6].

В марксистской литературе отмечалось, что понятие «бытия» у Хайдеггера имеет много общего с кантовской непознаваемой «вещью в себе» [7]. При этом, однако, не следует упускать из виду два различия. Во-первых, Хайдеггер не приписывает бытию вечного характера даже в переносном смысле. К числу важнейших мотивов историко-философских истолкований Хайдеггера относится идея, что философия уже со времен Платона и Аристотеля ориентируется на сущее и «забывает» об отличающемся особым способом всеобщем характере «бытия», несущем «просветление, в свете которого любое существование может проявиться в своем бытии» [8]. Во-вторых, Хайдеггер подчеркивает, что бытие по своему характеру находится в непрекращающемся движении, с ним все время нечто происходит, оно

---

[4] См.: *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциализм и научное познание. М., 1966; *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969; *Он же.* Главные философские направления. М., 1971; *Богомолов А. С. и др.* Современная буржуазная философия. М., 1972.

[5] См.: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки.

[6] См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit. Einleitung. I. S. 1—3.

[7] См.: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки.

[8] См.: *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern, 1947. S. 22.

Библиотека "Руниверс"

«временное» [9]. В соответствии с этой концепцией развитие философии полностью определяется изменчивым бытием («уделом бытия»), на которое в отличие от отдельных существований человек влиять не может и которое возможно понять лишь через те стороны, которые «открываются» человеку.

Так или иначе эта общая позиция сказывается на хайдеггеровском анализе древних философских учений. В своей трактовке истории философии Хайдеггер руководствуется исключительно собственной, центральной в его философии проблематикой, аналогичную которой он может обнаружить в содержании изучаемого материала. Однако источники ее, закрепление в общественно-исторических условиях данной эпохи он оставляет без внимания.

Второй отличительной чертой интерпретации Хайдеггером античного философского мышления, на которой сосредоточиваются критические возражения ученых с позиций марксистско-ленинской историко-философской науки, является способ, которым Хайдеггер «объединяет» учения древнегреческих философов с собственными взглядами на современное положение в философии и на ее дальнейшее развитие [10]. Как было сказано выше, Хайдеггер считает, что философская ориентация на сущее и сопутствующее ей «забвение бытия», характерные для традиционного понимания онтологии, уходят корнями в глубь веков, т. е. базируются на древнегреческой философии. Однако выражение «забвение» уже само по себе показывает, что Хайдеггер это положение вовсе не распространяет на древнегреческую философию во всем ее историческом диапазоне. Ориентация на сущее, согласно его интерпретации, начинает заметно проявляться лишь после Сократа, прежде всего в учении Платона об идеях и в понимании Аристотелем «первой философии» как науки «о сущем как сущем». Однако в усилиях досократиков (Анаксимандра, Парменида и др.), направленных на объяснение мира как единого целого, в самой постановке ими вопросов, диктовавшейся представлениями людей о повседневной жизни, с помощью которых они так или иначе понимали свой жизненный мир, ориентировались в нем, не превращая его при этом в предмет теоретического, научного отображения, Хайдеггер видит изначальное «понимание бытия», «бытия» в том смысле, какой был важен, пусть в ином историко-философском контексте, для его собственной философии. На основе трактовки философского мышления досократиков в подобном ключе Хайдеггер подчеркивает исключительный характер древнегреческой философии и ее языка, который он считает выражением более аутентичного подхода к миру, продолжавшего оказывать значительное влияние и на древнегреческих философов после Сократа. Свидетельство того, что этот подход отчасти продолжал жить и в дальнейшем, он видит, как мы покажем это ниже более подробно, например, в понимании Аристотелем истины.

Ориентация на сущее, согласно Хайдеггеру, с самого начала таила в себе возможность представления о знании как о силе, способной овладеть миром всего существующего. Эту идею четко сформулировало лишь Новое время; в современную эпоху она ведет к стремлению «технически господствовать»

---

[9] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Einleitung. I. S. 5.

[10] См.: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки; *Богомолов А. С.* и др. Указ. соч.

Библиотека "Руниверс"

и выливается в убеждение относительно иллюзорности любой истины, в нигилизм, характерный для всего сегодняшнего Запада. Первые неявные шаги к формированию этой мысли Хайдеггер находит уже в учении Платона о вечных идеях. В древнегреческом мышлении истина первоначально понималась как проявление «открытости», точнее, «несокрытости» самого бытия (интерпретация Хайдеггера в данном случае опирается на этимологию греческого выражения ἀλήθεια (истина), которое образовано от древнего корня слова — λαθ —, выражающего сокрытие, и от отрицания α —). Платон, подчинивший в своем учении истину наивысшей идее добра, открыл возможность понимать ее как нечто, что человеческий разум может на основе знания идей (позднее — знания понятий) подвергнуть критическому изучению, сделать объектом своей воли со всеми дальнейшими последствиями.

Единственным способом выхода из современного «нигилистского конца западной метафизики» Хайдеггер считает размежевание с традиционной философской ориентацией на сущее, и «поворот» (Kehre), заключающийся в «воспоминании о бытии», т. е. в определенном установлении связи с досократовским, точнее, доплатоновским отношением к миру [11].

В понимании Хайдеггера это означает: развить новое «мышление о бытии», совершенно отличающееся от рационального размышления с опорой на понятия, тем самым, отделить философию от науки, ориентированной на существующее, и в итоге отказаться от философского обоснования активной позиции человека по отношению к миру. Совершенно закономерно, что именно эти заключения, к которым Хайдеггер приходит, опираясь в значительной мере на подобное истолкование философского мышления античной Греции, стали главным предметом критики со стороны философов-марксистов.

В марксистской критической литературе, как правило, анализируются важнейшие черты философской концепции Хайдеггера и способ, каким в нее включаются истолкования древнегреческой философии. Ныне становится все более настоятельной потребность уделить критическое внимание основным сторонам метода, который Хайдеггер применял при анализе классических философских текстов античности. Объяснение этих сторон хайдеггеровских интерпретаций важно для определения некоторых более общих тенденций, проявившихся в немарксистских направлениях историко-философских исследований XX в.

Еще одна важная причина для такого изучения в том, что трактовка Хайдеггером философского мышления античного мира специфическим способом отсылает к многочисленным, до сих пор мало разработанным, историческим и методологическим проблемам, объяснение которых входит в задачи марксистско-ленинской историко-философской науки. Поэтому критический анализ метода интерпретации Хайдеггера, его принципов может с определенных точек зрения объяснить характер этих проблем, наметить перспективы дальнейшей работы. Некоторыми соображениями в этом плане и хотелось бы поделиться в последующем разделе статьи. В нем внимание будет сосредоточено на трех методологических проблемах, на которые косвенно указывает истолкование Хайдеггером философского мышления античного мира.

---

[11] См., например: *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? Frankfurt a/M., 1949. S. 1.

Библиотека "Руниверс"

Для нас важны: 1) проблематика непрерывного и прерывного в историческом развитии философского мышления; 2) соотношение философских и филологических критериев при трактовке исторических материалов с философской проблематикой и 3) вопросы, связанные с расширенным применением средств диалектической логики при истолковании исторических фактов. Однако вначале необходимо вкратце упомянуть о некоторых новых моментах, которые Хайдеггер внес в немарксистское изучение истории философии.

Развитие истории философии как науки подтверждает правильность мысли, что необходимым условием комплексного отображения характера изучаемых философских вопросов, с одной стороны, и адекватного использования результатов исторического исследования — с другой, является учет диалектического единства логических и исторических сторон любой научной проблемы. Эту идею,разумеется, в духе собственной идеалистической концепции сформулировал уже Гегель при разработке предпосылок изучения истории философского мышления, а на материалистической основе ее развила далее и превратила в неотъемлемую составную часть своего метода марксистско-ленинская философия и историография.

Послегегелевская немарксистская историография в течение длительного времени отвергала, в большинстве случаев, идею единства логического и исторического. В разделении этих неразрывно связанных сторон сказывался кризис исторического сознания в буржуазной философии и историографии. Источники этого кризиса следует искать во всей общественно-исторической обстановке второй половины XIX и первых десятилетий нашего века, когда были уже подорваны объективные основы исторической прогрессивности буржуазного мышления. Философия становится значительно больше прежнего подверженной влиянию быстро развивающихся естественных наук, в которых значение исторических аспектов проявляется куда более опосредствованно, а тем самым и менее заметно,чем в философии и в области других общественных наук.

Большинство значительных немарксистских направлений вышеупомянутого периода (например, философия Гуссерля) при решении современной философской проблематики абстрагируется от ее исторических сторон, тогда как существенная часть историографов (что касается общей истории прежде всего Ранке) останавливается перед анализом связей, действовавших в истории и продолжающих влиять на современность [12]. Параллельно с этим осознание негативных последствий, которые имело отделение логического от исторического, у ряда немарксистских мыслителей вызвало стремление к разработке философско-исторической концепции, в которой идея единства обеих указанных сторон основывалась бы на иных началах. Итоги первой значительной попытки, предпринятой в этом направлении В. Дильтеем, из-за ярко выраженной иррационалистической тенденции и стремления настоять на неповторимости исторических фактов, не вполне удовлетворяли требования, которые предъявляли к концепции подобного рода представители рационалистически ориентировавшихся направлений

---

[12] См. более общее истолкование этих направлений немарксистской историографии в работе: *Богданов Б. В.* Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970. С. 96—105.

Библиотека "Руниверс"

тогдашней немарксистской философии. Однако попытка Дильтея привлекла внимание к актуальности указанной проблематики для немарксистских направлений философии той эпохи. И не вызывает удивления, что трактовка Хайдеггером истории философского мышления вскоре после выхода в свет труда «Бытие и время» привлекла к себе исключительное внимание буржуазных философов и историков: ведь была представлена концепция, явившаяся результатом сознательного стремления к новому построению единства логического и исторического. В первый период своей деятельности как философа (кульминацией этого периода явился труд «Sein und Zeit») Хайдеггер недвусмысленно подчеркивал научность своего философского метода, понимаемую, хоть и с некоторыми отклонениями, в соответствии с представлениями тогдашней феноменологии [13]. Это подчеркивание рациональности собственного метода сохраняется и в последующий период деятельности Хайдеггера, характеризуемый отмеченной выше идеей «поворота», хотя здесь происходит некоторое изменение: в духе своих представлений о мышлении «в бытии» Хайдеггер отвергает в философии научность теоретических дисциплин об отдельных аспектах бытия, поскольку для этих дисциплин характерно мышление в понятиях, и выдвигает требование философского мышления нового типа, «новой логики», которую предстоит развить (эта мысль уже намечается в «Sein und Zeit») [14]. Бесспорно, хайдеггеровская попытка «реформации» теоретического мышления лишена сколько-нибудь фундаментального основания [15]. Ее отличают: абстрагирование от общественно-исторических условий, в которых происходит развитие философии; с гносеологической точки зрения не вполне определенное и последовательное понимание истины как «открытости» [16], связанная с этим программа в принципе пассивного отношения к «уделу бытия» и др.; эта концепция включает в себя и очевидные тенденции субъективизма и иррационализма [17]. В то же время неоспоримо, что в рамках немарксистской философии эта концепция означает существенный сдвиг, оказавший влияние на последовавшее развитие философской мысли Запада.

Проблематика логического и исторического и их взаимоотношений у Хайдеггера отражается прежде всего в его понимании бытия, традиции и языка. «Временным» характером бытия Хайдеггер обосновывает историчность человеческой жизни и познания как в отношении к отдельному человеку (на бытие которого, неотделимо связанное с мышлением, с познанием своих конкретных условий, т. е. на «бытие здесь» — «Dasein» Хайдеггер делает упор в первую очередь), так и в отношении ко всему человеческому сообществу [18]. Тем же самым в определенной мере объясняются исторический характер философии, изменения в понимании ее проблематики и ее обусловленность всем процессом бытия. Следовательно, логическое в данном случае понимается как историческое, происхождение которого укрыто в истории, оно с необходимостью будет развиваться далее; в то же время историческое

---

[13] См., например: *Heidegger M.* Sein und Zeit. Einleitung I. S. 7.
[14] Ibid.: Einleitung I. 2; II. 8.
[15] См.: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 72—76.
[16] См. критику концепции истины у Хайдеггера в работе: *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. B., 1967. S. 260.
[17] См.: *Ойзерман Т. И.* Указ. соч.
[18] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Einleitung II. S. 6.

Библиотека “Руниверс”

берется в связи с присущей человеку тенденцией к познанию — как логическое.

Специфическую роль в развитии логического в истории Хайдеггер приписывает традиции и языку. Что касается традиции, то он исходит из того, что взгляды индивида того или иного поколения всегда формируются на базе познаний, которые являются результатом деятельности предшествующих поколений. Прошлое, говоря словами Хайдеггера, не «за» человеком, а «перед» ним — в том смысле, что каждое поколение снова оказывается перед лицом результатов истории человеческого познания, которые оно должно усвоить. В этой связи Хайдеггер подчеркивает активную роль традиции, совокупности познаний и взглядов, заимствуемых из прошлого, иногда явное, а иногда скрытое воздействие многих импульсов, содержащихся в традиции и оказывающих значительное влияние на современное мышление.

Такое понимание традиции в значительной степени определяет и подход Хайдеггера к истории философии, а также отражается на методологии его историко-философского анализа, и это один из основных мотивов, объясняющих особое внимание, которое Хайдеггер уделял философскому мышлению античной Греции. Что касается методологии истории философии, то Хайдеггер из своего понимания традиции сделал выводы, которые означают существенное расхождение с некоторыми прежними методологическими принципами, коренящимися в гегелевской концепции изучения истории философии. Гегель отстаивал точку зрения, согласно которой историк философии должен стремиться к тому, чтобы постичь философские идеи прошлого в их тогдашнем историческом контексте и упорядочить их в последовательности, ведущей к современной философии, в которую эти идеи, хотя и входят, но в измененном виде, отвечающем высшей ступени развития. Поэтому возникает необходимость при изучении исторических материалов сосредоточивать внимание на том, что осознавалось в изучаемый период истории философии и было ясно сформулировано, а не на том, что действовало скрыто или имело место лишь как скрытая, неосуществимая в данный момент возможность [19]. Наоборот, Хайдеггер, собственно, усматривает задачу историко-философского исследования в раскрытии того, что в истории философии воздействовало скрыто, в особенности того, что возникало в качестве скрытых возможностей, поощряющих последующую реализацию, а тем самым определяющих направление дальнейшего развития. Однако возможности этой методологической ориентации, ставящей своей целью более глубинное объяснение истории философии, остаются у Хайдеггера по многим существенным пунктам неиспользованными, ибо в своем анализе он абстрагируется от основных «скрытых» факторов, заграгивающих развитие философского мышления.

Необходимо отметить, что роль традиции в философии Хайдеггера, в отличие от философии представителей некоторых новых немарксистских направлений, не переоценивается [20]. Хайдеггер подчеркивает, что многие

---

[19] См.: *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. B., 1842. Bd. 1.
[20] См., например: понимание традиции Гадамером и трактовку этого вопроса в статье Й. Черны «Hermeneutika v soudobé buržoasní filozofii». См. также: *Černy J., Strohs S.* Metodologické studie k soudobým dějinám filozofii. Praha, 1976. S. 13.

Библиотека "Руниверс"

компоненты традиции с течением времени теряют свое значение и исчезают, в то время как другие продолжают оставаться или даже возникают заново. По мнению Хайдеггера, из рамок, которые для философии в определенном смысле создает ее традиция, можно и следует выйти, но неизбежной предпосылкой этого является познание всей широты традиционных взглядов, всего существенного: либо явно сформулированного, либо лишь потенциального и скрытого, всего, что из истории философского мышления переходит в современность и благодаря чему прошлая история оказывает на современную влияние. В этом смысле Хайдеггер говорит о «разрушении традиции», о «продуктивном усвоении прошлого» [21].

Если в хайдеггеровской концепции отношений между прошлым и современностью не наблюдается переоценки традиции, то мы не можем этого сказать о взглядах Хайдеггера на значение, которое имеет язык для понимания мира в отдельных языковых сообществах. Хайдеггер считает, что специфический характер каждого языка принципиальным образом оказывает влияние на господствующие в данном языковом сообществе взгляды на действительность, что язык в этом отношении проявляется как первичный активный фактор. Чужой язык, — говорит Хайдеггер, — является чужим домом бытия, так что европеец живет в совершенно ином доме, чем японец, а беседа одного дома с другим почти невозможна [22].

Подобный взгляд на роль языка объединяет Хайдеггера с весьма широким течением в немарксистской философии и языковедении, истоки которого восходят к трудам В. Гумбольдта по языкознанию. Представителями этого течения (несмотря на существенные различия) являются, например, Э. Сепир, Э. Кассирер, Л. Витгенштейн, Б. Уорф и др. [23], подчеркивающие своеобразие и «активную силу» родного языка. Однако подход Хайдеггера к этим вопросам носит специфический характер; он неразрывно связан с идеей об «изначальном понимании бытия» и о его позднейшем «забвении» в истории традиционной философии.

В трактовке языковой проблематики Хайдеггер исходит из очевидного факта, что язык является не только средством для выражения мыслей, закрепления знаний и достижения договоренности между людьми (средством в том смысле, что каждый, кто пользуется этим языком, может с ним обращаться по своему усмотрению), но и сверхиндивидуальным историческим фактором особого характера, который позволяет человеку познавать мир и в котором отражен исторический опыт человечества, рассказывающий о мире [24]. Конечно, в данном случае, для Хайдеггера важно не столько познание отдельных предметных наук, сколько «первоначальное понимание бытия». В этой связи философ подчеркивает, что язык не может стать предметом изучения в том объеме, какой возможен для других средств или предметов человеческой деятельности. Язык опять-таки будет изучаться посредством языка. Из этого Хайдеггер делает вывод, что язык не может

---

[21] См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit, Einleitung II. S. 6.
[22] См.: *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Tübingen, 1959.
[23] Анализ этой концепции см. в работах: *Пшиготижев И. Ш.* М. Хайдеггер и неогумбольдтианство // Вестн. МГУ. 1970. № 3. С. 58; *Кольшанский Г. В.* Соотношение субъективных и объективных факторов в языке. М., 1975. С. 169; и др.
[24] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Einleitung II. S. 7; *Idem.* Unterwegs zur Sprache. S. 256.

Библиотека "Руниверс"

считаться предметной субстанцией и что он нераздельно связан непосредственно с «бытием». В соответствии с таким истолкованием речь как процесс использования языка является по своему характеру объяснением того, о чем говорится, «дает видеть» («Sehenlassen»), является его «открытием» (в смысле истины как «открытости», «несокрытости» [25]). Этот «связанный с самим сущим» характер речи наиболее отчетливо проявлялся, если судить по интерпретации Хайдеггера, в период «изначального понимания бытия», которое дало словам их первоначальное «несокрытое» значение и которое в значениях древних корней слов, скрытых для современного человека, продолжает присутствовать в языках современности, современных «домах бытия». Поэтому поворот к «мышлению в бытии» означает для Хайдеггера необходимость снова научиться «слушать речь бытия», научиться понимать, как всеобщее бытие, его прошлое и настоящее «просвечивают» в нынешних, исторически возникших языках. С этой точки зрения Хайдеггер считает исключительным по значению язык великих поэтов (из живших не столь давно, например, язык Гёльдерлина, Рильке и др.), на который не оказало влияния мышление в понятиях теоретических наук. Основным исторически определяющим моментом при «повороте» в отношении к языкам Хайдеггер считает язык греческой античности, язык древних философов, оригинальное видение мира которых обусловило усилия, направленные на достижение гармонии между жизнью человека и всеобщностью бытия [26]. И напротив, научный язык, поскольку тот связан с мышлением в понятиях и поскольку науки имеют тенденцию к непрерывному, хотя только частичному опредмечиванию мышления, Хайдеггер считает одним из важнейших препятствий для «поворота» [27].

Исторически Хайдеггер стремится обосновать свое понимание языковой проблематики с помощью анализа множества стихотворных и философских текстов, прежде всего античного периода, причем он подчеркивает этимологию важнейших выражений. В этой связи особое внимание он уделяет месту из труда Аристотеля «Об истолковании», где суждение (в логическом значении) определяется греческим выражением «λόγος ἀποφαντικός» [28]. Тот факт, что это выражение встречается в тексте Аристотеля, Хайдеггер интерпретирует как проявление первоначального сознания сущностного характера речи в том смысле, о каком говорилось выше; λόγος первоначально означал «речь», αποφαῖνεσϑατ — «позволить что-либо видеть». Подобная этимологическая трактовка, касающаяся и древнегерманских слов, в осуществляемом Хайдеггером анализе классических текстов встречается довольно часто.

Несостоятельность теорий, абсолютизирующих, с одной стороны, своеобразие национальных языков и их влияние на мышление человека, а с другой — ориентированных на гносеологический релятивизм, в последние десятилетия была доказана в многочисленных философских и языковедческих трудах. Что касается специфических черт понимания Хайдеггером

---

[25] См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit и подробное изложение лекций зимнего семестра 1925/26 учебного года, опубликованных в: *Heidegger M.* Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt a/M., 1975. Gesamtausgabe. Bd. 21.

[26] *Heidegger M.* Was ist das — Philosophie? S. 33.

[27] *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. S. 134.

[28] *Аристотель.* De interpretatione. 4. P. 17 a 2 cqq.

Библиотека "Руниверс"

роли языка, то необходимо подробнее упомянуть о проблематичности основной предпосылки его этимологических истолкований — о представлении, что древнегреческая философия оперировала совершенно оригинальными, простыми в принципе, отчетливо видимыми значениями слов своего языка. Но вначале вернемся к хайдеггеровскому пониманию традиции.

В рассуждениях Хайдеггера о переживании, исчезновении, росте традиций, об историческом воздействии ее отдельных компонентов специфическим образом отражается важная проблема взаимоотношения, точнее, единства непрерывных и дискретных сторон исторического развития философского мышления. Понимание движения как единства этих сторон материалистическая диалектика разработала в плане систематического решения своих задач [29].

Не вызывает сомнений, что как понимание философии и ее отдельных проблем, так и содержание и формальное членение философских понятий и принципов непрерывно развивались и продолжают развиваться, распределяясь на следующие одна за другой, прерывающиеся фазы. Однако прерывность в данном случае является неполной. Отдельные компоненты философской проблематики, точнее говоря, компоненты отдельных позиций, проблем и понятий не возникают и не прекращают своего существования одновременно: они по-разному перекрываются, и многие из них носят постоянный характер. Ведь и сама логика (логика в широком, диалектическом понимании — когда она является инструментом философского мышления) — это «итог, сумма, вывод *истории* познания мира» [30]. В этом смысле история философии имеет и свои непрерывные стороны, которые, однако, являются выражением не вечной, неизменной сущности философских проблем, а длительного и устойчивого значения многих компонентов философской проблематики и многих результатов, исторически достигнутых при ее разработке. В таком случае, если отрицание прерывности идеалистической философией приведет ее к выводу о неизменной вечности философских проблем, то отрицание идеи непрерывности дает также неадекватное отражение истории философии — как нагромождения неповторимых событий, взаимосвязь которых совершенно непонятна. Тем самым маскируется объективное значение истории философии для более глубокого объяснения современной философской проблематики с точки зрения ее исторического характера и истоков; результаты, которые дает историография, в этом иллюзорном свете становятся всего-навсего лишь интересными или неинтересными.

В неприязни Хайдеггера к распространению понятийного мышления на трактовку историко-философской проблематики совершенно ясно отражается, помимо его специфически философской позиции, осознание недостатков традиционного понимания средств истолкования исторического исследования. Мы имеем в виду понимание этих средств истолкования как завершенных понятий, не учитывающее перекрещивающиеся во времени отдельные стороны изучаемой действительности, а тем самым, неизменно ориентирующееся на ее одностороннее истолкование и упрощение. Однако путь к пре-

---

[29] См.: *Javůrek Z.* Nekolik poznámek k diskusi o vztahu principu nespornosti a dialektiky // Filosofický časopis. 7. 1959. S. 724—730.
[30] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 84.

Библиотека "Руниверс"

одолению отрицательных, а во многих случаях — весьма скрытых влияний традиции мы усматриваем в дальнейшем раскрытии возможностей, которые открывает перед историческим исследованием диалектическая логика. Здесь имеются все средства для того, чтобы объясненное всегда отличалось от необъясненного, чтобы не происходило их слияния под символами, которые невозможно анализировать. В этом направлении много задач и перед языкознанием. Таким образом, мы подошли к проблематике взаимоотношений между философским и филологическим критериями при истолковании исторических материалов — на что ориентируется трактовка Хайдеггером классической греческой философии.

Анализируя античные философские тексты, Хайдеггер не раз подчеркивал, что он руководствуется прежде всего философской точкой зрения, и что поэтому его трактовка открывает в содержании изучаемого материала более глубокий пласт, куда не проникают обособленные филологические исследования. Под словом «филологический» явно подразумевается подход, при котором следует исходить из обыденного значения слов изучаемого текста или из того, какое значение античный автор придает им эксплицитно. Но исчерпываются ли этим возможности и задачи филологического анализа?

В задачу языковедения входит объяснение семантики данной языковой системы со всех ее сторон [31]. Поэтому филологический анализ философских текстов следует ориентировать и на философские критерии, и в этом смысле философские критерии являются собственными критериями филологического анализа. С другой стороны, философский анализ должен учитывать, помимо общественно-исторических связей, в которых возникало историческое явление, и филологические критерии. Применение этих критериев к языку, как к выражению общественного сознания, при их адекватном использовании дает объяснение многим существенным фактам, которые, если ограничиваться собственно философским анализом, остаются незамеченными. Методологическую необходимость учета этих взаимоотношений между философскими и филологическими критериями можно доказать и на примере анализа Хайдеггером древнегреческой философии.

Этимологические истолкования Хайдеггера опираются на единственную скрытую предпосылку, которая, будучи взята во всей полноте, обнаруживает свою несостоятельность с филологической точки зрения. Имеется в виду предположение, что древнегреческая философия, в том числе и философия IV в. до н. э., т. е. в период ее расцвета, вкладывала в свои выразительные средства, как правило, их первоначальные, ясно осознававшиеся значения, переходившие в древнегреческий язык в ряде случаев из древнейшего индоевропейского языка. При этом совершенно оставляется в стороне тот факт, что древнегреческая философия черпала свои выражения из языка, современного ей, весьма развитого по тому времени общества, насчитывавшего несколько веков своего существования. За этот период изменялось значение слов в соответствии с различными формами развивающейся общественной жизни — производства, правовой практики или литературы. Поэтому ряд слов вскоре стал употребляться метафорически, а отдельные

---

[31] См., например, работу: *Sgall P.* a kol. Gesty moderní jazykovédy. Praha, 1964. S. 160 и след.

Библиотека "Руниверс"

компоненты первоначального значения стали самостоятельными и образовывали новые выражения.

Все это в определенной мере относится и к предшествовавшему периоду, когда возникали первые учения древнегреческих философов. Возникает, однако, вопрос: можно ли в отношении большинства слов говорить об их первичном, резко ограниченном значении, или необходимо предположить определенную первичную многозначность, по-своему отражающую внутренне противоречивое многообразие и изменение познаваемой действительности? С этой точки зрения обратим внимание на выражения «ἀποφαίνεσθαι» и «ἀλήθεια», этимологическое истолкование которых, как уже было сказано, представляет собой важную составную часть трактовки Хайдеггером древнегреческой философии. Основной глагол φαίνεσθαι уже в гомеровском греческом языке использовался как обозначение того, что человек «открывает» свои мысли, т. е. что он их выражает [32]. Различие по сравнению со значением, на которое указывает Хайдеггер при истолковании сложного слова ἀποφαίνεσθαι («открывание» самого предмета, которого касается мысль), очевидно (ἀποφαίνεσθαι сохраняет большинство значений первоначальной основы). В контексте уже упомянутой характеристики суждения, данной Аристотелем в труде «Об истолковании», совершенно явно имеется в виду это первое значение. Подобным же образом дело обстоит и в отношении выражения ἀλήθεια. У Гомера также можно найти подтверждение того, что этим существительным, точнее, производным прилагательным ἀληθές обозначалось и несокрытие собственных мыслей или знаний о какой-либо вещи, т. е. значение, которое в своей основе отвечает более позднему пониманию истины, как соответствия суждения действительности [33]. Эту концепцию истины Хайдеггер отрицает у Аристотеля и подчеркивает понимание им ноэтической истины как прямого охвата простых предметов мышления (понятий и принципов) разумом, т. е. понимание, которое ближе пониманию Хайдеггером истины как «открытости». Однако у Аристотеля оба понимания истины (дианоэтической истины «сложенных предметов» и поэтической истины «простых предметов») взаимодополняются и являются неотъемлемой составной частью его общей философской концепции [34]. В итоге о проблематике ἀλήθεια можно повторить то, что метко отметил Э. Тугендат: в данном случае важен не факт, что речь идет об открытости, а то, чтó именно означает «открытость» [35].

Мы сейчас затронули последнюю проблему, на которую хотели обратить внимание и на которую косвенно указывает и Хайдеггер: как постичь в идеях прошлого то, что в них является первичным, существенным, и абстрагироваться от всего остального? Есть ли узкое, направленное изучение лишь одного компонента исторической действительности у Хайдеггера следствие субъективистских тенденций его философии или это следствие упрощенного, традиционного понятийного понимания, решительным противником которого является сам философ? Ведь богато структурирован-

---

[32] Например, Il. XVIII, 295; Od. VIII, 499.

[33] См.: A Greek-English Lexikon. Liddel-Scott. Oxford, 1939. St. ἀληθές. Значение 1, 1. С. 63.

[34] См., например: *Oehler K.* Die Lehre von noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. München, 1962. S. 183; 217.

[35] См.: *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. S. 261.

Библиотека "Руниверс"

ный и внутренне противоречивый предмет изучения нельзя в достаточной полноте постичь с помощью простой, непротиворечивой характеристики, простого понятия (например, простого названия) или простого категорического суждения. А таковы, пожалуй, все предметы философского и историко-филологического порядка. Достижение необходимой полноты в данном случае возможно лишь при использовании определенного «критического количества» средств истолкования, необходимых для постижения всех существенных компонентов изучаемого предмета и их основных взаимосвязей. И здесь действует правило, о котором говорилось выше, в связи с постижением единства непрерывного и прерывного в истории философии: по существу, речь идет о методологически более разработанном и более эффективном использовании «логоса» диалектической логики и при изучении истории философского мышления.

«СТИХОСЛАГАЮЩАЯ» ГЕРМЕНЕВТИКА М. ХАЙДЕГГЕРА КАК МЕТОД ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Во всех своих сочинениях М. Хайдеггер продемонстрировал такой путь философского исследования, при котором собственная авторская постановка проблем и разрешение их неотделимы от попутного рассмотрения материала, составляющего традиционный предмет истории философии. Причина здесь не только та, что в качестве культурфилософа он обязан быть также и культурным писателем, свободно владеть и распоряжаться всем арсеналом «культурных предметов». М. Хайдеггер постоянно апеллирует к авторитету мыслителей прошлого или опровергает их, поправляет, уточняет — это он называет «собеседованием». В беседе, по выражению Хайдеггера, «веселится общительное сознание», которое «и не отвергает противостремительного полагания и не довольствуется уступчивым согласием» [1].

И все же, если поставить вопрос так: какие, собственно, историко-философские результаты мы можем найти в литературном (опубликованном) наследии М. Хайдеггера? — ответ будет весьма и весьма затруднителен.

Дело не только и не столько в том, что в истолкованиях и оценках того или иного предшественника Хайдеггер обнаруживает мощные тенденции субъективного пристрастия и произвола — в большей или меньшей степени этим грешат все историки философии (иначе они не были бы людьми) — дело в том, что его собеседование с объектом исследования всегда остается уникальным событием его личной биографии и не может быть принято в актив историко-философской науки по той простой причине, что никем не может быть повторено. Предъявляемые к научной работе требования доказательности и связанных с этим признаков как раз и преследуют эту цель: дать возможность каждому повторить исследование (пусть в более выгодных условиях) уже найденного результата. Хайдеггер оставляет свои пути по большей части неисповедимыми, чуждаясь научного доказательства как «слишком плоского» [2], не оставляя также места и для веры или опоры на какие-то авторитеты («вере нет места в мышлении») [3].

---

[1] *Heidegger M.* Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, 1954. S. 11.
[2] *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a/M., 1957. S. 343.
[3] Ibid.

Библиотека "Руниверс"

«Коль скоро у нас есть Вещь перед глазами, а в сердце — слух к Слову, тогда мы имеем счастье Мыслить», — пишет он [4]. «Немногие достаточно осведомлены в разнице между проштудированным предметом и продуманной вещью» [5]. «Мышление же есть стихослагание истины бытия в исторически свершающемся собеседовании мыслящих» [6]. Чрезвычайно важной для понимания историко-философской концепции Хайдеггера представляется его статья «Изречение Анаксимандра», замыкающая сборник «Тропы в чащобе» [7].

По самым внешним признакам указанную статью можно принять за попытку особенно вдумчивого и по-новому обоснованного перевода известного фрагмента, дошедшего под именем Анаксимандра и говорящего о каком-то воздаянии за несправедливость существующих вещей. В более существенных моментах это работа с широким историческим и методическим горизонтом: размышление над традиционным переводом этого фрагмента и попытка доискаться до смысла его загадочных выражений становятся для Хайдеггера поводом к постановке и обсуждению сложного спектра проблем, одно перечисление которых потребовало бы объема и средств серьезной научной работы. Вот некоторые из них: каковы критерии оценки и предпосылки понимания изреченного философом? И в этой связи — каковы возможность и необходимость отвлечения и отделения речи от предмета в изречении? Есть ли и каковы основания для пересмотра утвердившейся традиции в изучении так называемых «досократиков», когда самое это собирательное наименование уже задает предвзятость, поскольку критерий рассмотрения — сократическая, а точнее, платоновская или аристотелевская философия — тут уже задан? Не следует ли вывести так называемое «архаическое», раннее, мышление из разряда преамбулы к философии классического века Греции и дать ему место на иной скале ценностей, где первые философы античной Греции станут первыми философами Запада, и вернуть им всю полноту и силу «начала»? Не должен ли «конец» этого западного мышления (как, скажем, он представлен в философии Ницше) прояснить нам его начало? Наконец, можно ли защитить перевод (и понимание) древнего изречения от произвола интерпретатора и не следует ли, напротив, признать произвол и насильственность интерпретации не просто допустимыми ее чертами, но ее фундаментом и структурой? [8] Именно в связи с последним вопросом Хайдеггер делает следующее заявление.

«Изречение мышления поддается переводу лишь в собеседовании мышления с его изреченным. Мышление, однако, есть стихослагание, причем не просто некий род поэзии в смысле стихотворчества (версификации) или песнопения. Мышление бытия есть изначальный способ стихослагания. В нем прежде всего речь только и приходит к речи, а это значит, приходит в свое существо. Мышление сказует диктат истины бытия. Мышление есть изначальное dictare. Мышление есть прапоэзия, которая предшествует всякому стихотворчеству, равно как и всякому поэтическому в искусстве, поскольку то выходит в творение внутри области речи. Всякое стихослагание,

---

[4] *Heidegger M.* Aus der Erfahrung des Denkens. S. 9.
[5] Ibid.
[6] *Heidegger M.* Holzwege. S. 343.
[7] Ibid.
[8] Ibid. S. 296—303.

Библиотека "Руниверс"

в этом более широком и более узком смысле поэтического, в основании своем есть мышление. Стихослагающее существо мышления хранит силу истины бытия. Поскольку мыслящий перевод тем самым стихослагает, стихотеснит (dichtet), постольку перевод, в котором могло бы высказаться это древнейшее изречение, оказывается необходимо насильственным» [9].

В словесной вязи этого пассажа переплетаются два этимологических мотива: поэзия, dichten, сближается этимологически с латинским словом dictare, а, кроме того, значение обоих возводится к смыслу, сохраненному в немецком прилагательном dicht — тесный, плотный, густой; отсюда и смысл притеснения в dictare, и оттенок насильственности, и диктата в понятии стихосложения.

Итак, поэзия в качестве первомышления и мышление в качестве прапоэзии диктуют истину бытия и определяют насильственность всякого вдумчивого перевода. В тексте данной статьи Хайдеггера идея эта не получает иного подкрепления, кроме уже упоминавшихся этимологических сближений [10], которые, в свою очередь, тоже не подкрепляются обычными в таких случаях ссылками на этимологические словари или исследования. Так поступает Хайдеггер и в других своих работах, когда ему приходится в обоснование того или иного хода мысли обращаться к этимологизированию. За это его не раз критиковали специалисты-филологи, изобличая надуманность или неточность его этимологий [11]. Эта справедливая критика, однако, применительно к построениям Хайдеггера не вполне попадает в цель. Скорее следовало бы критиковать того мыслителя, который вздумал бы и впрямь строить сколько-нибудь серьезную разработку понятия на фундаменте конкретно-научных справок об этимологическом составе или об истории морфолого-лексического формирования, обозначающего данное понятие слова. Хайдеггер достаточно искушен в тонкостях филологии, чтобы не предаваться этому нелепому занятию. Не цепь исторических злоключений слова, пусть даже отражающих развитие понятия, занимает Хайдеггера, когда он углубляется в этимологию. В своих филологических опытах он следует восходящей к романтизму традиции, которая видит в языке «исповедь народа», к этимологии слова он обращается лишь для того, чтобы представить запечатленный или некогда обнаруженный в его морфолого-лексической структуре так называемый «внутренний образ слова», который, как создание народной мудрости, принадлежит вечности, не подвластен историческим перипетиям, не составляет предмета научных штудий и может быть лишь услышан, воспринят, продуман внимательным слухом, чуткой душой, вдумчивой мыслью. Вот почему Хайдеггер по-своему вполне последователен, распоряжаясь в этимологическом хозяйстве со смелостью

---

[9] Ibid. S. 302—303.

[10] В уже упоминавшемся сочинении «Из опыта мышления» родство мышления и поэзии утверждается в таких выражениях: «Поэтический характер мышления еще не распеленут. Там, где он обнаруживается, он на долгое время уподобляется утопии некоего полупоэтического разумения. Однако мыслящая поэзия есть топология бытия. Она указывает ему местопребывание его существа. . . Пение и мышление суть соседние стволы поэзии. Они вырастают из бытия и достигают истины» (Aus der Erfahrung des Denkens. . . S. 23).

[11] См.: *Friedländer P.* Platon. Berlin, 1959, XI, Aletheia; *Classen C. I.* Sprachliche Deutung als Triebkraft platonichen und sokratischen Philosophierens. München, 1959, VI, Etymologische Erklärungen. S. 94.

Библиотека "Руниверс"

поэтов, для которых близкое звучание слов — веский повод для сближения их в стихе и для смысловой их ассоциации. Этот поэтический прием известен из древности под именем figura etymologica, характерен он и для германской поэзии, сберегающей традиции своего древнего аллитерационного стиха. В своих собственных опытах версификации Хайдеггер тоже опирался на тот дополнительный ритм, который сообщают стиху такие аллитерационные пары:

Weg und Waage
Steg und Sage
Finden sich in einem Gang
Geh und trage
Fehl und Frage
Deinen einem Pfad entlang [12].

Еще пример:

Wälder lagern	Fluren warten
Bäche stürsen	Brunnen quellen
Felsen dauern	Winde Wohnen
Regen rinnt	Segen sinnt [13].

Для читателя, на понимание которого уповал Хайдеггер, поэтико-философское этимологизирование было вещью совершенно привычной и даже никак особенно не примечательной. Если автору хочется в dichten слушать dicht и угадывать dictare чуда в этом нет. Чудеса начинаются позже, когда вместо перевода с теми или иными модификациями общепринятого: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время» [14], — изречение Анаксимандра, приобретает к концу статьи следующий вид: «. . .по употреблению; ибо они придают друг другу чин и угоду (в преодоление) бесчинства» [15].

Что за странный чин? Что за угода? Какое употребление? Не говоря уже о том, что в «употреблении» таких старых вычурных или вовсе выдуманных слов нет никакой необходимости, — откуда этот смысл? Почему так переводятся греческие слова τίσις, δίκη и ἀδικία?

Хайдеггера как писателя трудно представить говорящим только по-немецки, или, сказать точнее, — на так называемом современном литературном немецком языке. Сплошь и рядом он переходит на древнегреческий и латынь, но не на языки своей школьной юности, а на свой собственный греческий, равно как на собственную латынь и, более того, его немецкий — тоже его собственный немецкий язык, на непонятность которого сетуют часто и те читатели, для которых немецкий язык родной, что же касается переводов на другие новые языки, то хайдеггеровский текст как задача для переводчика по степени трудности может оставить позади любой другой. Работая над переводом статьи «Изречение Анаксимандра», расшифровывая фразу за фразой ее сложносцепленный текст, подбирая ключи к заданным

[12] *Heidegger M.* Aus der Erfahrung des Denkens. S. 5.
[13] Ibid.
[14] *Маковельский А. О.* Досократики. Казань, 1914. Ч. 1; Анаксимандр, В. 1.
[15] «. . .Entlang den Brauch gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen im Verwinden des Unfugs» (Holzwege. S. 342).

Библиотека "Руниверс"

автором этимолого-герменевтическим уравнениям, а также сопоставляя свои наблюдения над закономерностями построения этого сочинения с вышеприведенной авторской декларацией относительно изначальной прапоэтической сущности мышления, мы приходим к выводу, что рассматриваемый опус представляет собой не что иное, как стихотворение, крайне тщательно и глубоко продуманно отделанное именно как стихотворение, правда, не в том непосредственном смысле, в каком любой неискушенный читатель способен отличить стихи от прозы, но в смысле несколько ином, не столь непосредственном, однако для искушенных знатоков стиха и поэтического совершенно бесспорном. Разумеется, мы здесь не находим отчетливого стихотворного размера, периодической строфики, рифмы и прочих самоочевидных признаков стиха. Однако эти внешние приметы, как теперь признано, не составляют существенного отличия стиха от прозы; так рифма, например, возникла как раз в прозе именно как следствие ее стройной и равномерной периодичности [16]. Не в рифме и не в ритме, даже не в метре отличие стиха от прозы, но в особом способе смыслообразования и смыслосуществования речи, поскольку фонетическая регулярность не возбраняется и прозе до тех пор, пока она не идет в ущерб смыслу сказанного, тогда как в стихах, если в безупречно организованном ритмико-метрико-симфоническом целом смысл не выявляется так же легко и непринужденно, как в прозе, то тем хуже для смысла; наиболее явственный пример этому — детские игровые песенки, считалки и стишки собственного детского сочинения. Именно на этот случай смысловой стесненности существует «поэтическая вольность», которая на самом деле оборачивается поэтической деспотией, тиранией рифм, строф, метров, ритмов, позволяющая, но и диктующая стихотворному языку выражения и конструкции, не вполне правильные и не всегда изящные, каких чуждается простая и ясная проза. Так, у Пушкина:

Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю...

стих допускает это корявое расположение «бездны на краю», подобное которому трудно представить в пушкинской прозе.

Случается даже, что стих не только допускает расплывчатость выражения, но и диктует словам смысл, далекий от того, который преследовал автор, а подчас и противоположный ему. Об этом, как и о других, отчасти упоминавшихся здесь, кардинальных свойствах и потенциях стиха подробно пишет Ю. Тынянов в книге «Проблема стихотворного языка», отражающей, кстати, круг идей и откровений, очень близкий тому, в котором складывались филологические интуиции Хайдеггера. Ю. Тынянов приводит такой пример из Батюшкова:

И гордый ум не победит
Любви, холодными словами... [17].

Запятая во втором стихе, отделяющая внутри простого предложения совсем не обособленное косвенное дополнение, — это та самая «поэтическая

---

[16] Об этом остроумно напомнил С. С. Аверинцев в статье «Традиция греческой „диалектики" и возникновение рифмы» (Контекст. 1976. М., 1977. С. 81—99).
[17] *Тынянов Ю.* Проблема стихотворного языка. 1924. С. 61—62.

Библиотека "Руниверс"

вольность», вызванная жесткой необходимостью отделить «холодные слова» от «любви», ибо стих своим ритмическим единством связывает их теснее, чем группу «ум не победит любви», и без того ослабленную разрывающим ее переносом. Ю. Тынянов настойчиво обращает наше внимание на то, что каждый стих составляет самостоятельное единство, тесный стиховой ряд (заметим, как близка здесь терминология к хайдеггеровской). Вот почему не только наша необразованность причиной того, что мы соединяем: «любви холодными словами», — то же написал на полях своего экземпляра Пушкин и добавил: «запятая на поможет» [18]. Таким образом, теснота стихового ряда приводит к тому, что холодные слова относятся уже не к уму, но — в противоположность замыслу автора — к любви.

Таков стих, это моторно-деспотическое образование, обладающее такой способностью выявлять или придавать словам смысл «по положению», что под его диктат может подпасть культурная память целого народа. Так, всем нам с детства памятны строки из «Онегина»:

Он из Германии туманной
Привез учености плоды. . .

Умом любой из нас способен понять, что «туманная» здесь разумеется ученость, а уж, конечно, не Германия (в самом деле, «туманный» в пушкинские времена был почти постоянным эпитетом Альбиона, что и оправдано метеорологическими условиями этой страны), однако чувству каждый раз хочется прочитать «туманная Германия», хотя бы в метонимическом смысле вместо «туманная германская ученость» и никакими силами не разобщить в нашей памяти два этих слова, три этих ямбических стопы, сцементированных ритмом онегинского ямба. Так появилась в русской словесности «туманная Германия», хотел этого Пушкин или не хотел. Стих выходит из-под контроля стихослагающего, сам «стихотеснит», преодолевая субъективность человека; стих теснит, речь речет — вот где Хайдеггер поздравляет себя с берегом! Высоко ценя мыслительное могущество большой поэзии как наиболее глубокого ви́дения мира, Хайдеггер не оставил без внимания и без употребления ее артикуляционно-фонетическую материю, стихию ритма, непреложного и деспотического, повинуясь которой вскинутая рука всегда опустится в должное время, а поднятая стопа непременно сделает заданный шаг. Вот эти-то свойства стиха как раз и позволяют Хайдеггеру сопоставить свое истолкование древнего изречения с прапоэтической насильственностью мышления.

Свою статью «Изречение Анаксимандра» Хайдеггер пишет как поэму и строит как стихотворение. Приподнятый слог, вообще характерный для Хайдеггера-писателя, здесь достигает почти эпической важности, особенно тогда, когда автор вступает в соревнование с самим Гомером: «До того как Гомер предоставляет слово Калхасу, он представляет его как провидца. Принадлежащий к провидчеству есть тот, ὅς ᾔδη, который изведал: ᾔδη изведал, есть плюсквамперфект к перфекту οἶδεν — он увидел. Лишь когда кто-то увидел, тогда он собственно видит. Видеть есть иметь увиденным. Увиденное есть прибывшее и остается у него перед взором. Провидец всегда уже увидел. Заранее увидевший, он смотрит вперед.

[18] Там же. С. 62.

Библиотека "Руниверс"

Он видит футурум из перфекта. Когда поэт повествует о провидении как о том, что провидец имеет увиденным, он должен это увиденное провидцем сказать в предпрошедшем: ἤδη, он имеет узренным. Чего же этот провидец заранее стал зрителем? Очевидно, лишь того, что присутствует в свете, пронизывающем его зрение. Зримое такого видения может быть лишь в несокровенном при-сутствующее. Что же, однако, присутствует? Поэт называет нечто троякое: τὰ τ'ἐόντα, «как и сущее», τὰ τ'ἐσσόμενα «так и становящееся сущим», «так и прежде бывшее сущим» — πρό τ'ἐόντα [19]. Однако слог здесь не только важен, он затейлив и витиеват, виражи его подчас просто головокружительны. «Не стоим ли мы в вечернем кануне некоторой ночи перед какой-то иной утренней ранью? Не для того ли мы вышли в путь, чтобы иммигрировать в былой историей данную страну этого вечернего заката Земли? Не восходит ли еще только эта страна закатного Запада? Не становится ли только еще этот Запад от Окцидента до Ориента, включая всю так называемую Европу, местностью грядущего ранее заданного былого? Не принадлежим ли мы Западу в некотором смысле, который только еще восходит в нашем переходе к ночи мира? . . . Точно ли мы последыши, как это есть? А не равно ли мы предтечи утренней рани совершенно иного мирового века, который оставит за собой наши сегодняшние историко-научные представления об исторически былом?» [20]. Эти бесконечные тавтологии, сцепления синонимов и антонимов заставляют каждое слово выложиться буквально «до дна», внимание читателя держится в напряжении, аналогичном тому, какое задается рифмой («готовность к воспоминанию»). Присутствует в тексте статьи и своеобразная строфика: загадочный греческий текст анаксимандрова изречения повторяется странным рефреном, задающим ритм размышлению и рассуждению; по мере того как расшифровывается слово за словом это изречение, рефрен удлиняется, как будто все нарастает, повторяясь, одна и та же музыкальная фраза. Напряжение текста повышается до самого конца статьи, обволакивает, завораживает ритм повествования, то и дело уходящего от решения поставленной задачи, чтобы вновь подойти к ней с еще одной неожиданной стороны; чтение богословов не прошло для Хайдеггера бесследно и у риторов учился он недаром. Однако все это только интеллектуально-эмоциональный фон, уподобляющий опус Хайдеггера стихотворению. Главное — как вскрывается здесь, как препарируется смысл текста, дошедшего под именем Анаксимандра, как «продумывается» значение составляющих его слов.

Фундамент филологической науки — словарь. Словарная статья есть результат сопоставления многочисленных контекстов и разных авторов, однако без представления о единстве слова во всех многоразличных ипостасях его значения филология невозможна. На этом основании, рассматривая историю античной философии и находя, скажем, у Платона такие термины-понятия, как логос, единое, эйдос, мы сопоставляем их соответственно с единым в свидетельствах о Пармениде, с логосом у Гераклита или у стоиков, с эйдосом у Демокрита или у Аристотеля. Обнаруживающееся здесь несовпадение областей значения и применения слов открывает нам историческую перспективу в развитии соответствующих понятий. Возможны в этой исто-

---

[19] *Heidegger M.* Holzwege. . . S. 318—319.
[20] Ibid. S. 300—301.

Библиотека "Руниверс"

рической перспективе пересечения семантических областей, совпадения некоторых периферийных значений логоса и единого, единого и эйдоса, но в системе представлений и понятий как одного философа, так и всей античной философии в исторической перспективе и логосу, и эйдосу, и единому должно отводиться то место, которое они занимают в связи и порядке вещей. Хайдеггер задает иной закон сопоставления: каждый мыслитель говорит свое слово философии, свое главное слово, но слово это всегда об одном и том же, о бытии, или, по хайдеггеровскому выражению, «о бытии сущего», «о присутствующем в его присутствии» (Anwesen). Вот почему, какой бы текст древней философии мы ни брались (бы) истолковывать, свою работу нам следует начинать с продуманного уяснения того слова, которым обозначается сущее, — так или иначе оно стоит за каждым изречением, в данном случае оно разумеется под словом αὐτά, «они». У Гомера в эпизоде пророчества Калхаса (Илиада) Хайдеггер вычитывает, что «сущее», τὰ ὄντα, в гомеровском языке τὰ ἐόντα, означает в отличие от «минувшего» и «будущего» существующее, при-сутствующее в настоящем, между двумя рубежами от-сутствия: «про-ис-хождением» (γένεσις) и «от-ходом» (φθορά), т. е. для Хайдеггера «существующее внутри несокровенности» [21], в промежутке, отвоеванном у сокровенности; промежуточный и переходный характер этого при-сутствия Хайдеггер вкладывает в слово «промедление» (Weilen), употребляя его для обозначения способа присутствия сущего. «Про-медление существует как переходное при-бытие в от-ход» [22] и тем самым существует в чине, «в сочинении (δικη), сочиняющем присутствие с двояким отсутствием» [23]. Однако это про-медлительное может «на-стаивать на своем промедлении с тем лишь, чтобы через это оставаться присутственнее в смысле устойчивого», и тогда оно «изымает себя из своего переходного про-медления. Оно упирается в своенравной настойчивости. Оно больше не у-ступает другому при-сутствующему и таким образом выходит из со-чинения промедления в бес-чинство (ἀδικία) ... Присутствующее существует тогда без со-чинения, свойственного про-медлению, и в противоположность ему. Изречение не говорит, что промедлительно присутствующее расточается в бесчинии [24] ... Это про-медлительное выстаивание перехода есть чинная устойчивость присутствующего ... Она не подпадает бесчинию. Она преодолевает бесчинство. Медля свое промедление, промедлительное позволяет чину принадлежать к своему существу как присутствию»... [25] Когда при-сутствующие придают чин, то совершается это таким образом, «что они как промедлительные дают друг другу угоду (τίσις)», т. е. одно присутствующее сообразует свое промедление с присутствием другого промедлительного [26].

Вот каким образом истолковывает М. Хайдеггер изречение Анаксимандра. Нет смысла этот хайдеггеровский перевод переводить, в свою очередь, на более привычный для истории философии язык: весь труд автора был предпринят именно с тем, чтобы избежать традиционных выражений и широко внедрившихся представлений. Попытаемся сопоставить прочитанное Хайдеггером в изречении Анаксимандра «трагическое постижение сущего

---

[21] *Heidegger M.* Holzwege... S. 315.
[22] Ibid. S. 327.
[23] Ibid.
[24] Ibid. S. 328.
[25] *Heidegger M.* Holzwege... S. 329.
[26] Ibid. S. 330—333.

Библиотека “Руниверс”

в его бытии» [27] с более привычным пониманием текста лишь в отношении структуры, а именно внутренней связи и взаимоотношения составляющих элементов. В традиционных переводах не акцентируется взаимоисключающая негативность соотношения между справедливостью (δίκη) и несправедливостью (ἀδικία). Δίκη выступает в них как последствие ἀδικία, в результате чего вся предшествующая часть высказывания становится разъяснением все той же «несправедливости» вещей, все сказанное объясняется через эту несправедливость, сама же она не получает объяснения — вот почему все существующие истолкования этого фрагмента упираются в истолкование этой «несправедливости».У Хайдеггера, напротив, δίκη, «справедливость», становится в центр высказывания, а ее отрицание, ἀδικία, превращается в предположительную возможность, снятую уже внутри высказанного. Проще говоря, вместо привычного: «бытие несправедливо, и вещи несут справедливое возмездие», Хайдеггер предлагает иное: «бытие справедливо, даже если в сущем и возможна несправедливость». Таким образом, не эксцентричность выражения составляет в этой работе новшество Хайдеггера, но принципиально новая концепция. Однако сложилась ли эта концепция помимо и независимо от проделанной им филологической работы; думается, что на поставленный таким образом вопрос следует ответить отрицательно. Филологическая громоздкость хайдеггеровских историко-философских построений — это, по-видимому, все-таки не сценический камуфляж, не средство репрезентации идей, это пользуясь метафорой самого Хайдеггера, — сложный размер его «стихослагающей» герменевтики.

«В существе самого присутствия владычествующая связь с присутствующим есть одна-единственная. Она остается совершенно несравнимой с какой-либо другой связью. Она принадлежит к единственности самого бытия. Таким образом, чтобы назвать это существеннейшее бытия, речь должна найти нечто единственное, одно-единственное слово. При этом легко вычислить, сколь рискованно каждое мыслящее слово, присуждаемое бытию. И все же это рискованное (слово) не невозможно, так как бытие говорит повсюду и всегда, через всякую речь. Трудность лежит не столько в том, чтобы найти в мышлении слово бытия, сколько в том, скорее, чтобы найденное слово удержать чистым и в его собственном помышлении» [28].

Вот о чем не в последнюю очередь хлопочет Хайдеггер — о полнозначной речи, до дна исчерпывающей глубину каждого слова родного языка; такие «попутно-лингвистические» задачи ставит и решает, как правило, поэзия, а не научная проза, во всяком случае, в поэзии подобные опыты уместнее и не достигают такого педантического комизма, как, например в следующем пассаже:

«Провидец... есть... одержимый. В чем, однако, состоит существо одержимости? Одержимый есть вне себя. Он тронулся. Мы спросим: тронулся куда? и тронулся откуда? Тронулся прочь от голого напора пред-лежащего, при-сутствующего только в настоящем, тронулся к отсутствующему и тем самым присутствующему в настоящем, коль скоро это настоящее постоянно есть лишь прибежище некоего отходящего. Провидец

[27] Ibid. S. 330.

[28] *Heidegger M.* Holzwege... S. 338.

Библиотека "Руниверс"

есть про-видец в единую широту присутствия присутствующего в каждом случае вне себя. Поэтому, тронувшись, он может прибегнуть в эту широту — одновременно про-ис-ходя в нее и от-ходя из нее — к собственно присутствующему; вот это и есть свирепствующая чума»[29]. Однако не этимологизирование само по себе дает пищу филологическому вдохновению Хайдеггера, и он прямо пишет об этом[30]: Девиз: «бытие говорит повсюду и всегда, через всякую речь», — имеет для него и обратную силу: через всякую речь, везде и всегда говорит прежде всего бытие. А отсюда уже выводится существенное следствие. Хайдеггер предлагает понимать как синонимы философского словаря и «хреон» Анаксимандра и его же «апейрон», «логос» Гераклита, «единое» Парменида, «Идею» Платона, «энергию» Аристотеля на том основании, что все эти слова говорят о бытии сущего. Слова выстраиваются уже не в том порядке, какой задается им связью и порядком вещей, но сцепляются в один ряд, втискиваются на одно место, определенное для них размером и ритмом той стихослагающей концепции, которую развертывает в данной статье Хайдеггер. В таком тесном стиховом ряду все эти термины начинают играть неожиданными гранями, приобретая нужные толкователю смыслы по одному только положению своему в центре учения о бытии. Так, «апейрон» становится беспредельным уже постольку, поскольку существо его в том, чтобы положить предел промедления промедлительно при-сутствующему»[31], «логос» выступает как «просветляюще-сокрывающий сбор... присутствующего в промедлении внутри несокровенного»[32], и в этом смысле логос определяет существо бытия как «единствующего единого». Идея мыслится как присутствие в несокровенности, а «энергия» — как «про-из-ведение в эту несокровенность»[33]. Насилие в таком толковании есть — Хайдеггер не делает из этого секрета. Но где же произвол? Стих теснит, теснит стихослагающее мышление бытия. «Если мы так упорно настаиваем на том, чтобы мышление греков мыслить по-гречески, то происходит это никоим образом не от намерения дать с некоторой точки зрения более соразмерную картину греческого мира как некоего прошедшего мира человеческого. Мы ищем греческое не ради греков и не ради улучшения науки, и даже не только ввиду того, что в таком собеседовании может быть принесено к речи, в случае, если оно исходит в речь от себя самого. Это есть то самое, что различным образом затрагивает и греков и нас в нашей судьбе. Это есть то, что утром мышления приносится в судьбу вечернего Запада. Через эту судьбу греки только и стали греками в том историческом смысле; когда история есть былое и быль»[34]. «Вот почему это изречение не призовет нас, пока мы разъясняем его лишь историко-научно и филологически. Это изречение странным образом призывает нас лишь после того, как мы, отложив наши собственные притязания обычного представления, продумали, в чем состоит смущение теперешней судьбы мира». Рефреном повторяется в этой пьесе заклинание: наука бессильна перед загадкой бытия. «Мышление должно стихослагать над загадкой бытия. Это приносит утреннюю рань продуманного в близость того, что предстоит еще продумать»[35].

---

[29] Ibid. S. 320—321.
[30] Ibid. S. 327.
[31] Ibid. S. 319.
[32] Ibid. S. 340.
[33] Ibid. S. 341—342.
[34] Ibid. S. 303—310.
[35] Ibid. S. 343.

Библиотека "Руниверс"

Если не считать рассматриваемую работу Хайдеггера историко-научной статьей, то как приходится определить ее жанр? Стихотворением, в конце концов, в жанровом смысле ее тоже не назовешь. Автор убегает ни бос, ни обут, ни наг, ни одет, ни конный, ни пеший. Сознательная уловка в подражание хитроумным простакам народных сказок? Без этого, пожалуй, не обошлось. И все же есть что-то и от капитуляции в избранной Хайдеггером манере. Мысль его и фантазия чуждаются норм и предписаний так называемых «строгих наук», он завидует и со-ревнует художнику, его манит поэтическая вольность говорить «от сердца к сердцу», отвечая за свои слова только своей совестью. Однако философские поэмы «о природе вещей» вышли из моды, да и предмет, занимающий Хайдеггера, так же мало подвластен поэзии, как и эмпирическому знанию, то, что именуется у него «судьбой бытия», есть история человеческой культуры, развитие ее традиций, истоки откровений, забвений и заблуждений — перед всем этим наука не так уж и бессильна, а искусство призвано стать ее союзником, а не антиподом, и тогда многое в человеческой истории можно будет не только «глубоко продумать», «правильно понять», но и достоверно узнать, научно доказать. Значимость, как это понимал, вероятно, и сам Хайдеггер, его работы будет определяться в конечном счете не обаянием его философских и филологических интуиций, не словесным искусством, но основательной школьной подготовкой, открывшей ему путь к языку греческой мысли, широким знакомством с научной филологией своего времени, которого он нигде не подчеркивает, а скорее скрывает, но которое хорошо видно специалисту. Да и самое осознание своего мышления в аналогиях стихосложения было подготовлено прежде всего достижениями гуманитарных наук его времени. Объявляя насильственность своего истолкования древней мудрости законным правом стихослагающего мыслителя, Хайдеггер, по существу, не останавливается на этом, но ищет подтверждения своему толкованию в философских концепциях Нового времени, сближая «утреннюю рань» и «вечерний канун нового восхода», т. е. осуществляет действительно законное право исследователя на рассмотрение предмета, исходя из его последствий.

Работа Хайдеггера остается работой, предполагающей научную основу, при этом работой не везде доказательной, вернее, оставленной без доказательств, которые, впрочем, могли бы и отыскаться, если бы автор взял на себя этот труд. Что же касается литературных красот этого сочинения, то они делают, конечно, свое дело подспудной ворожбы, но не производят в ранг поэтов того, кто не востребован к священной жертве Аполлоном.

Библиотека "Руниверс"

О НЕКОТОРЫХ ПРЕДПОСЫЛКАХ ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ДИСКУРСА» М. ФУКО

Данная статья не ставит перед собой цели дать развернутую, исчерпывающую критику того понимания дискурса, которое во французском структурализме связано с именем Мишеля Фуко. Не будем здесь говорить и о некоторых следствиях, вытекающих из этого понимания, которые достаточно известны: прежде всего это так называемые «смерть человека» и «неочевидность (небезусловность) понимания истории» [1]. Какими бы серьезными ни были эти следствия и какие бы размышления они ни вызывали, от их анализа здесь надо отказаться, так как это могло бы стать предметом отдельной статьи. В данной же работе автор предполагает остановиться только на том, что в названии определено как предпосылки понятия дискурса, и, кроме того, попытается ответить на вопрос, может ли понимание дискурса, изложенное Фуко, быть действенным методом философии истории или нет.

Первой предпосылкой для понимания дискурса как специфического средства выражения определенной культуры, согласно терминологии Фуко, является «неочевидное» отношение к историческому сознанию и тем самым к истории как таковой. Из этой первой предпосылки вытекает следующая, которую можно назвать «осознанностью прерывности». Ее, в свою очередь, нельзя себе представить без предпосылки, которую можно было бы назвать «принципом особенности» культурного сознания. В целом же шкалу предпосылок дискурса у Мишеля Фуко — дискурса как своего рода выражения культуры — можно представить следующим образом: на первом месте — скептическое отношение к пониманию истории как непрерывности времени и смысла, т. е. к тому пониманию, которое присуще европейской культурной традиции; на втором, в тесной связи с первой предпосылкой, — прерывность, трактуемая как разобщенность (разрыв) во времени и содержании, в чем Фуко видит отнюдь не недостаток, а, напротив, преимущество познания; и на третьем месте, в логической связи с предыдущими предпосылками, находится принцип «особенности» культурного сознания.

Из вышеприведенных предпосылок интерпретации дискурса следует, что дискурс можно понимать как проявление определенной культурной эпохи. Как известно, такую эпоху Фуко называет «эпистема», а в качестве классического примера того, что он понимает под этим наименованием, приводит эпоху Нового времени, отмеченную буржуазным рационализмом.

Вся эта эпоха — отметим, что здесь не принимаются во внимание ни различия общественных систем, ни то, что в этом промежутке времени, который ей Фуко отвел, произошли коренные социальные изменения — представляется автору «Археологии знания», «Слов и вещей» и других широко известных работ как единая, цельная эпоха человеческого познания и восприятия, которая настолько радикально отличается от предыдущей языком, духовными установками, ценностями и мышлением вообще, что все

[1] Разделяемую им с другими структуралистами. См.: *Lévi-Strauss C.* Myšlení prírodnich národu. IX. Kap. čes. vydání. Praha, 1971.

Библиотека "Руниверс"

проявления данной культуры следует рассматривать как проявления одного и того же способа познания, одного и того же вида рациональности, или, применяя терминологию Фуко, — одной и той же эпистемы. Другими словами, в такой эпохе создаются не только код культуры, общий для всех ее членов, код общеевропейской культуры, но и понятия, которые обязывают всех членов единой европейской культуры понимать определенные вещи определенным образом, как само собой разумеющиеся и безусловные. Эпистема этой эпохи определена, с одной стороны, классическим периодом современного европейского рационализма (XVII в.), а, с другой — началом XIX в.; между ними Фуко видит существенную прерывность, так же как, по его мнению, не существует прямолинейной непрерывности между эпохой классического рационализма и предшествующей эпохой Ренессанса.

Нет сомнений, что глубокие общественные изменения, которые в течение столетий происходили в европейском обществе, отразились и оставили свой след в проявлениях европейского мышления, европейского духа — в самом широком смысле — так что историческая наука с полным основанием может использовать их в качестве источника познания именно того развития общества, продуктом которого они являются. Некоторые формы духовного отражения общественного развития имеют при этом временный характер и именно благодаря этой временности представляют собой исключительное средство для характеристики духа именно данной, а не иной эпохи; однако существуют и такие формы, которые представляют собой постоянную ценность, которую нельзя отбросить просто так, без ущерба. Придерживаясь, например, традиции гуманизма, традиции уважения к человеку, его жизни и деятельности, марксизм, конечно, осознает исторически классовую обусловленность возникновения этого понятия, так же, как и его социальную и временную ограниченность. Но он не может отказаться от него только потому, что это понятие возникло и впервые — конечно, в ограниченной и неполной мере — проявилось в условиях классового общества становящегося капитализма.

Напротив, марксизм полностью осознает как прогрессивное значение, которое имело понятие гуманизма в пору своего возникновения, так и его значение в абсолютном смысле слова как завета, выполнение которого становится задачей другого общества, ставящего перед собой сознательную цель — преодолеть ограничения и недостатки, связанные с понятием гуманизма в момент и в условиях его возникновения. Структуралистское понимание исторического ограничивает значение таких понятий, как гуманизм, человек и другие, возникновение которых при этом справедливо связывается с определенной эпохой, местом и временем их возникновения; но структуралисты утверждают, что эти понятия принадлежат и связаны только с языком своего времени, и только в нем коренится их смысл. За пределами эпохи, в которую они возникли, и за пределами языка, в котором они впервые воплотились, они теряют свой первоначальный смысл и означают совсем иное. Это похоже на то, как понимается история в разные эпохи; только вместо общественной обусловленности различного понимания смысла истории и значения отдельных понятий смещение между значением и знаком, понятием и содержанием переносится структуралистами преимущественно на почву языка.

Все то, что марксистская историческая наука рассматривает как эпоху,

Библиотека "Руниверс"

в которой в течение времени утвердились капиталистические производственные отношения, образовались буржуазное общество, буржуазное государство и т. д. и только позднее, на основе капиталистического способа производства и производственных отношений, постепенно произошел (конечно, в результате очень сложного взаимодействия с культурой предыдущих эпох) процесс образования нового культурного синтеза, в котором самым разнообразным способом проявились и отразились все составные части изменяющегося и развивающегося общества, — все это, всю эту динамику Фуко пытается объять при помощи понятия эпистема. Это понятие, назначение которого — выделить сам культурный процесс с XVII до XIX в. из общеисторического развития и затем посредством его, как бы сквозь призму, охарактеризовать данную эпоху. Если бы в структуралистской трактовке истории европейского мышления, с которой выступил Фуко, речь шла исключительно о новой периодизации его развития, можно было бы допустить, что классический рационализм XVII в.,следующая за ним эпоха Просвещения и, наконец, естественные науки, общественные науки, включая философию, и литература XIX столетия — все это создает, несмотря на все различия и изменения, которые они претерпели, настолько своеобразное и от предыдущих эпох отличающееся целое, что его можно рассматривать как хотя внутренне и полную противоречий, но завершенную, целостную единицу (эпоху) европейского мышления. Однако намерения Фуко носят совсем иной характер. Они метят за пределы исторической классификации и содержат в себе совершенно ясное требование, означающее отход от традиций (в области мышления, мировоззрения и т. п.) вышеназванной эпохи.

Как же обосновывает Фуко этот отход от традиций, которые являются не чем иным, как традициями буржуазного рационализма? По нашему мнению, стоит остановиться на отношении Фуко к неочевидности классификационной системы европейского мышления при сравнении ее с другими классификационными системами; это понимание неочевидности нашей логики, которое напоминает упорную защиту таксиномических систем первобытных народов Леви-Стросом, защиту, не учитывающую логику исторической преемственности, возникло у Фуко под влиянием аргентинского писателя Борхеса.

В одном из произведений Борхеса приводится классификация зверей, взятая из древней китайской энциклопедии. Все звери, согласно этой энциклопедии, делятся на тех, которые «а) принадлежат императору, б) набальзамированы, в) приручены, г) поросята, д) сирены, е) звери мифические, ж) свободно бегающие псы, з) звери, включенные в данную классификацию, и) звери, ведущие себя ненормально, к) бесчисленные звери, л) звери, нарисованные очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) животные, которые разбили кувшин, н) те, кто издали напоминают мух» [2]. Эта вызывающая удивление классификация, не имеющая с точки зрения европейца почти никакого смысла, воздействовала на Фуко столь сильно, что он начал сомневаться в очевидности традиционной европейской классификации, деления на классы и виды, другими словами усомнился в очевидности европейской логики. Китайская энциклопедия, цитированная Борхе-

[2] *Foucault M.* Les mots et les choses. Une Archéologie des sciences humaines. P., 1966. P. 7.

Библиотека "Руниверс"

сом, натолкнула Фуко на идею о неочевидности нашего, европейского способа мышления, ибо китайская энциклопедия включает в одну серию, т. е. присоединяет друг к другу то, что, согласно европейской логике, было бы невозможным, — зверей, принадлежащих императору, набальзамированных животных, поросят, сирен, мифических животных и т. п.; другими словами, здесь реальное и нереальное находятся рядом, связанные между собой простой линейной связью, очередностью. Можно ли, однако, на основании этого делать вывод, что китайская классификация лишена какого бы то ни было смысла? Фуко считает, что такой вывод отнюдь не правомерен, ибо именно тот факт, что в этой классификации содержатся категории вымышленных животных и сирен рядом с категориями свободно бегающих собак или животных, свидетельствует о том, что каждая из приведенных китайских категорий обладает конкретным содержанием: в одном случае это животные, существующие реально, в другом они являются плодом фантазии, т. е. все своеобразным методом распределено, классифицировано.

Удивление, вызванное иной классификационной системой, которая отличает одну культуру от другой или одну эпоху от другой в рамках той же культуры, выражает оправданную потребность рефлексии человека над самим собой, над способом своего мышления. Это чувство является достаточно острым и в рамках одной культуры, одной цивилизации: мы принимаем наследство античного мышления, испытывая уважение к его рационализму, который нам кажется близким. Однако мыслим мы сегодня иначе, и это сознание необыкновенно укрепляет нашу уверенность в развитии, уверенность в том, что история действительно является процессом. Знакомство с совершенно незнакомой, чуждой культурной областью может это чувство обострить еще в большей степени: приведенная Борхесом и цитированная Фуко древняя китайская энциклопедия служит тому примером. Но для этого можно было и не прибегать к китайской энциклопедии с ее классификацией животных: наша собственная традиция в состоянии дать нам достаточно материала, чтобы вызвать то «удивление», какое вызвала у Фуко китайская энциклопедия. Достаточно в качестве примера сослаться на удивительный мир средневековых рукописных повествований о бесах или на скульптурные украшения и орнаменты средневековых кафедральных соборов: образы реальных и мифических животных воплощают в этом символическом изображении попытку и стремление средневекового европейского человека каким-то образом классифицировать окружающий его мир явлений, стремление придать ему определенное значение и тем самым овладеть им, «обезвредить» его.

Если же мы осознаем «неочевидность» рационализма Нового времени или нашей современности, посредством которого мы воспринимаем мир и отображаем его в понятиях, которые потом излагаем, то при этом мы эту «неочевидность» осознаем прежде всего как различие в достигнутом уровне и рационального понимания мира по сравнению с предшествующим уровнем рационализма в истории нашей собственной культуры, нашего собственного круга цивилизации или же по сравнению с уровнем рационализма, достигнутым в других культурах и цивилизациях. Следует подчеркнуть, что марксистская история философии и история культуры полностью учитывают различия в отдельных уровнях рационального познания мира и его изложения, исходят из них, используют их в качестве классификационных ступе-

Библиотека "Руниверс"

ней общего развития человечества. Однако эти различия интерпретируются как проявление или проявления определенного диалектического исторического процесса, в котором тот или иной уровень познания является выражением достигнутого уровня общего общественного развития. Поэтому достигнутый уровень познания, согласно марксизму, всегда дан и определен исторически. Это означает, что он не может существовать сам по себе: он является следствием достигнутой всем общественным развитием степени производительных сил и производственных отношений — результатом человеческой деятельности, результатом активного проявления человеческого стремления и жажды познания нового, как и нового объяснения уже существующего познания. Эта познавательная активность распространяется на область как общественного, так и природного бытия; различный акцент, который в отдельных исторических эпохах делается на различных сферах человеческого познания, — это выражение очень сложного опосредования определенной общественной потребностью эпохи. Отсюда, однако, не вытекает, что познавательную деятельность человека следует понимать как полностью предопределенный процесс, включая заранее данные пути и методы его осуществления. Несмотря на объем образования, которым человек обладает, общий уровень познания, который, как мы уже говорили, способен характеризовать эпоху, может быть освоен и использован лишь в самой общей форме. Нельзя познание, его методы понимать и как что-то абсолютно статичное: человеческое мышление полностью, в соответствии с процессом общего исторического развития человечества, находится в постоянном движении.

Концепция генезиса европейского рационализма Нового времени, с которой выступил Фуко и которая была вызвана рефлексией по поводу его неочевидности, основывается, в противоположность марксистскому пониманию активности познающего субъекта как составной части всей общественной практики, на представлении о несамостоятельности субъекта в отношении познания. Хотя Фуко значительно изменил свои взгляды по прошествии нескольких лет, после издания ряда его работ (этот факт был отмечен и оценен именно марксистской критикой) [3], тем не менее его концепции по-прежнему присуща эта вызывающая возражения идея несамостоятельности субъекта в процессе рационального познания мира. Участие субъекта в познании Фуко видит неадекватно: человек не выступает как активный субъект познания, а познает исключительно тем способом, который характерен для современной ему эпохи. Согласно Фуко, человек не только познает способом, который заранее определен и дан, но и выражает это познание так, как это свойственно его эпохе. Рассуждение (discours), принятое в данной эпохе, связывает познающий субъект своими формами, своими законами. Выйти за их пределы, освободиться от них вряд ли возможно.

Эпистема, согласно терминологии Фуко, определяет и ограничивает способ рассуждения (discours), благодаря которому познание делается возможным и одновременно опосредствуется. В рассуждении отображаются, таким

---

[3] См.: *Автономова Н. С.* Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопр. философии. 1972. С. 10, 142—150; *Сахарова Т. А.* От философии существования к структурализму. М., 1974. С. 257.

Библиотека "Руниверс"

образом, и главные и второстепенные темы научного познания (и познания вообще) европейской культуры Нового времени, от эпохи Ренессанса до зарождения современной науки. Как уже было отмечено, Фуко не рассматривает эту эпоху в целом как историческое движение европейского рационализма, продолжением которого, при таком рассмотрении, явилось бы наше сегодняшнее познание, в ряде отраслей знания опирающееся на то, что было познано и эксплицировано в XVII и XVIII вв. Говоря о примерах, на которые ссылается Фуко, было бы неверно утверждать, что классификация видов растений, описанная Линнеем, принята и в настоящее время, что теория стоимости Кондильяка входит в теорию маргинализма в XIX в. или что Кейнс усматривал общее между собственным анализом и анализом Кантильона. Или, наконец, что «Всеобщая грамматика» Пор-Рояля имеет что-либо общее с современной лингвистикой. Таким, по мнению Фуко, может быть лишь поверхностное впечатление.

Собственный положительный заряд познания XVIII—XIX вв. глубоко изменился. Но, как считает Фуко, это произошло не в силу того, что разум сам как таковой осуществил достойный внимания прогресс, нет, это произошло потому, что существенно изменился способ бытия вещей и строя, который предлагает их познанию. Следовательно, по Фуко, было бы ошибочным изучать познание, его развитие в направлении к предполагаемой объективности, в которой можно было бы увидеть нашу современную науку; речь идет вовсе не об истории познания как истории все большего совершенствования отдельных научных дисциплин, а исключительно об изучении условий возможности познания, понимаемых Фуко в качестве духовных построений, которые сделали возможным возникновение различных форм эмпирического познания [4]. Эти духовные построения (конфигурации) являются не чем иным, как дискурсом. Это он, дискурс, определяет мышление, познание и выражение познания той или иной эпохи, предлагает мышлению темы и способы их разработки. Он изменчив как в выборе тем, так и в способах их разработки. Так, например, совсем иначе рассматривался феномен душевного расстройства и его носитель — человек, называемый сумасшедшим, в средневековье и даже в эпоху Ренессанса, нежели — в философии и медицине Нового времени и в начинавшей свое развитие психологии. В средние века сумасшедший рассматривался как на свой лад выражающий правду: он внушал страх не сам по себе, не в силу своего состояния, а тем, что выражал то, чего нельзя было понять, что содержало какую-то замаскированную, непонятную правду. Поэтому ему оказывались боязливые почести — он был не больным человеком, а каким-то иным. Как на больного на него стала смотреть лишь медицина Нового времени; в нем видели помешанного — того, кто не вмещается в норму, больного, заслуживающего жалости и сострадания, того, кто нуждается в помощи и кому следует помочь, но не того, кому воздаются почести [5]. Можно было бы привести целый ряд других примеров того, что Фуко называет преобразованием (метаморфозой) дискурса в рамках одной эпистемы. Дискурс определяет для познающего субъекта, что и как он будет

---

[4] *Foucault M.* Op. cit. P. 13—14.

[5] Обзор взглядов на душевное расстройство дан Фуко в книге: Folie et déraison. Histoire de la filie à l'âge classique. P., 1961.

Библиотека "Руниверс"

познавать — эта примечательная черта того, как Фуко понимает дискурс, показывает и дает понять, что человек в процессе познания словно вовсе лишен творческой активности [6], но вместе с тем, сам дискурс тоже не долговечен и преходящ. Его формы меняются: трудно определить, где он начинается и где — кончается; с одной стороны, дискурс владеет человеком, с другой — скрывается перед ним, не поддается ему. Фуко выразил свое беспокойство в связи с преходящим характером дискурса следующим образом: беспокойство (неохота), которое многие люди ощущают перед тем, как прочесть лекцию (которая, в своей институциональной форме, например публичной торжественной лекции, является одной из возможных форм дискурса нашего времени, а с другой стороны — формальным актом, какой представляет собой всякое торжественное выступление), быть может, выражает «то беспокойство, которое связано с тем, что представляет собой дискурс в своей материальной действительности, т. е. в форме читаемой или написанной вещи; беспокойство, вызванное преходящим характером этой вещи, осужденной к исчезновению, но к исчезновению после существования, которое нам не принадлежит и которым мы не владеем; беспокойство, связанное с этой действительностью, повседневной и однообразной, беспокойство, ощущаемое в связи с силами и опасностями, которые трудно себе представить; беспокойство, вызванное опасностью битв, побед, господства и порабощения посредством стольких слов, жестокость и грубость которых притупилась в результате долгого употребления. . .» [7].

Однако преходящий характер дискурса означает временность не только слов, которыми он выражен, но и тем, входящих в дискурс. Это означает, кроме всего прочего, преходящий характер таких тем, как темы человека или истории. Следствия, вытекающие из этого вывода, весьма многозначительны, и Фуко, как и другие философы-структуралисты (например, Леви-Строс, хотя последний — в меньшей мере), сосредоточивает на них свое внимание.

Как было отмечено выше, эти, достаточно известные идеологические и идейные итоги не являются предметом анализа в данной работе. Вернемся вновь, после изложения предпосылок понятия дискурса у Фуко, к проблеме дискурса как сознания. Проблема отношения между бытием и сознанием выступает в самых разнообразных формах: это касается и проблемы рассуждения-дискурса. Выше уже было показано на примере того, как Фуко реализует предпосылки своего понимания дискурса, что он при этом переворачивает действительное отношение между субъектом и объектом, сознанием и бытием, причем так, что сознание (в данном случае — дискурс) определяет бытие — общество, эпоху, в которой дискурс существует, субъект же — конкретный исторический создатель дискурса определенной эпохи, — наоборот, этим дискурсом, т. е. своим собственным творением, определяется. В чем, однако, состоит суть этого перевертывания основного отношения бытия и сознания в данном конкретном случае? Или, другими словами, какова предпосылка этого перевертывания, на которой в свою очередь, основываются уже названные предпосылки?

---

[6] Этот момент критикуется, например, в кн.: *Сахарова Т. А.* Указ. соч. С. 257.

[7] *Foucault M.* L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France. P., 1971. S. 10.

Библиотека "Руниверс"

Нам думается, что в понимании дискурса, с которым мы встречаемся у Фуко, заложено представление семантической философии о действительности, однако, не тождественной имеющим смысл (содержание) знакам, т. е. знакам, обладающим логически неопровержимым значением. Существует и еще один источник, из которого исходит Фуко, — это психоанализ. Его мы сознательно оставляем в стороне, ибо анализ этого источника выходит за рамки нашей статьи.

В «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейн утверждает следующее: тезис 1. Мир есть все то, что имеет место; тезис 1.11. Мир есть совокупность фактов, а не вещей; в следующем тезисе говорится о том, что мир определяется фактами, и, наконец, тезис 1.13. звучит следующим образом: факты в логическом пространстве суть мир [8]. О чем здесь идет речь? По существу, о том, что хотя то, что имеет место, эквивалентно действительности, но оно не тождественно объективно существующему миру в целом, однако если определенные факты, в качестве эквивалентных действительности, расположить в определенном логическом порядке («логическом пространстве», по Витгенштейну), то, исходя из этого порядка, в нем должны наличествовать все факты, которые к нему относятся и которые создают его (в случае, если бы некоторый «факт»-действительность отсутствовал, логическое пространство не было бы целым); в таком случае они создают «мир». Однако этот «мир» является лишь частичным миром, ибо этот мир всегда лишь одного определенного логического пространства, т. е. определенного языка; определенная совокупность предложений составляет, согласно Витгенштейну, некий язык [9], который, хотя и не тождествен действительности как таковой, тем не менее в случае, если он истинен, определяет факты с полным значением.

За пределы этого «имманентного реализма», который является не чем иным, как разновидностью субъективного идеализма, семантическая философия выйти не может. Таким образом, субъективное сознание, по Витгенштейну, определяет — эмпирически — чтó является истинным или ложным, и отсюда — чтó является действительным или недействительным (чтó существует или не существует). Для полноты картины следует подчеркнуть, что неистинное или неполное предложение не означает для Витгенштейна отсутствия смысла, содержания: он считает, что такое предложение может заключать в себе возможность факта, который еще не стал действительностью.

Какова, однако, связь между экскурсом в «Трактат» Витгенштейна и дискурсом Фуко? Связь эта — в том, что Фуко понимает свой дискурс (рассуждение) наподобие совокупности истинных предложений Витгенштейна, согласно тезису 1.1 1., причем совокупность дискурсов образует высшее целое, как у Витгенштейна определенные «факты» в логическом пространстве создают «мир»: см. тезис 1.13. На этом прямое сходство между Фуко и Витгенштейном кончается (хотя влияние Витгенштейна нá Фуко выходит далеко за эти рамки). У Фуко наблюдается знаменательный сдвиг, который, на наш взгляд, представляется многообещающим с точки зрения метода истории философии и истории культуры вообще. Этот сдвиг

---

[8] *Wittgenstein L.* Op. cit. S. 30.
[9] Ibid. S. 60.

Библиотека "Руниверс"

был сделан, по всей вероятности, наряду с влиянием психоанализа, под воздействием теории знаков де Соссюра, который рассматривает их как общественное творение, как продукт определенной общественной, в данном случае — речевой практики. Каким бы ограниченным ни было у де Соссюра понимание общественной обусловленности знака как продукта (и одновременно также как носителя) языка, тем не менее у Фуко оно уже определенно продвигает понимание дискурса (рассуждения) за рамки индивидуального, речевого и оценивающего действия, в пределах которого оно остается у Витгенштейна и других представителей семантической философии. У Фуко, как это уже было показано, дискурс определен и задан определенной эпистемой, которую он сам потом, в свою очередь, обозначает так: это — коллективное, общественное творение, если угодно — продукт общественно-исторического сознания. Как Витгенштейну необходимы определенные предпосылки для того, чтобы высказывание было истинным, так дискурс Фуко должен обладать определенными свойствами, только благодаря которым он будет признан дискурсом-рассуждением той эпохи, эпистемы, к которой он относится. Однако в отличие от концепции Витгенштейна здесь выбор этих свойств дискурса-рассуждения не является индивидуальным актом, а, напротив, дискурс их предполагает сам.

Уязвимость этого понимания, как уже было показано выше, заключается в значительной опасности абсолютизации одной стороны явления — абсолютизации, которой, как указывал в «Философских тетрадях» В. И. Ленин, подвержена идеалистическая философия вообще.

В то же время следует отметить, что то́, каким Фуко видит дискурс-рассуждение, позволяет рассматривать тексты — философские, научные, литературные — определенной эпохи, как некий представший в археологическом разрезе гомогенный слой, который действительно находится в огромной, если не необозримой, совокупности человеческого сознания, как слой, который от других слоев отличается своими особенными знаками. В определенном смысле попытка Фуко по-новому подойти к общности текстов и проявлений определенной эпохи, к общности, которую он называет дискурсом, представляется серьезным шагом в методе историко-философского исследования уже потому, что он покончил со стерильным, описательным позитивистским историзмом и что, несмотря на свои идеологические декларации о «смерти человека» и «конце гуманизма» и т. п., Фуко показывает довольно точно возникновение всех больших тем европейской культуры.

Все это, включая понимание дискурса как системы, помогло Фуко достичь интересных результатов и в области эмпирических исследований, особенно истории общественных наук.

Заслуга открытия нового понимания общественных явлений, так же, как и структурных систем, исторически принадлежит К. Марксу. Маркс первым начал изучать капиталистический способ производства и капиталистическое общество как определенное историческое целое, как систему, обладающую специфической структурой, исследование которой ставит ученого перед необходимостью отказаться от простых описаний и наблюдений и перейти на уровень моделирования, чтобы проникнуть в самую суть общественных процессов. Маркс не только создал научный логико-методологический аппарат, который использовал сам, но, без сомнения, оказал влияние на все новейшие методы системно-структурного анализа. Но дело не только

Библиотека "Руниверс"

в этом. Именно Маркс показал, что система надстроечных явлений (которая, как мы видели, в специфической форме является предметом дискурса Фуко) связана с экономической структурой общества, с той реальной базой, на которой строится правовая и политическая надстройка, и которой соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный жизненный процесс вообще. Благодаря этому открытию Маркс шел несравненно дальше, чем современные структуралисты в анализе феноменов общественного сознания. Поэтому лишь с позиций марксизма возможна не только правильная оценка структурализма, но и критическое освоение его частных достижений.

Библиотека "Руниверс"

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редколлегии 3

Введение 4
(академик *Т. И. Ойзерман*))

Раздел первый

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

Диалектический материализм и историко-философская теория Гегеля 15
(*Т. И. Ойзерман*)

К. Маркс и некоторые проблемы истории философии как науки 39
(*З. А. Каменский*)

Идея преемственности и прогресса в историко-философском исследовании 51
(*Я. Боднар*)

Отношение всемирного и национального как методологическая историко-философская проблема 59
(*Я. Нетопилик, И. Черны*)

К соотношению исторического и логического в истории философии (На материале чешской философии XIX—начала XX в.) 72
(*М. Пауза*)

Диалектико-материалистический способ мышления и социалистическая культура 79
(*И. Зелены*)

Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки 86
(*В. А. Жучков*)

О социальных «парадоксах» истории философии 101
(*Э. Савицкая*)

Проблема источниковедения и исходного исторического факта в истории философии 115
(*В. Герольд*)

Раздел второй

КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ БУРЖУАЗНЫХ КОНЦЕПЦИЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Позитивистская концепция истории философии в ее вариантах и метаморфозах 127
(*И. С. Нарский*)

Современная буржуазная герменевтика и методологические проблемы историко-общественных наук 139
(*И. Черны*)

Библиотека "Руниверс"

Методологические проблемы изучения и оценки экзистенциализма 151
(*М. А. Киссель*)

История, философия, история философии в свете «христианского экзистенциализма» Г. Марселя 170
(*Г. М. Тавризян*)

Истолкование М. Хайдеггером античной философии (Основные методологические моменты) 186
(*М. Мраз*)

«Стихослагающая» герменевтика М. Хайдеггера как метод историко-философского исследования 198
(*Т. В. Васильева*)

О некоторых предпосылках интерпретации «дискурса» М. Фуко 208
(*П. Горак*)

Библиотека "Руниверс"

ПРОБЛЕМЫ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Утверждено к печати
Институтом философии
Академии наук СССР

Редактор издательства В. П. Желтова
Художник И. Е. Сайко

Художественный редактор М. Л. Храмцов
Технические редакторы Т. А. Калинина, Е. Ф. Альберт
Корректоры Ю. Л. Косорыгин, Л. В. Щеголев

ИБ № 36239

Сдано в набор 02.04.87
Подписано к печати 13.10.87. А-11605.
Формат $60 \times 90^1/_{16}$. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура литературная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 14,0. Усл. кр.-отт. 14,0. Уч.-изд. л. 18,1.
Тираж 3450 экз. Тип. зак. 1439.
Цена 3 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

Библиотека "Руниверс"

В издательстве
«НАУКА»
готовится к печати:

ИНТУИЦИЯ, ЛОГИКА, ТВОРЧЕСТВО
12 л. 1 р. 80 к.

Книга посвящена рассмотрению нейрофизиологических аспектов творческой активности, специфике взаимодействия правого и левого полушарий мозга для анализа интуитивных и дискурсивных элементов научного познания. Исследуются вопросы, связанные с детерминацией и самодетерминацией творчества. Раскрывается диалектика сознательного и бессознательного во взаимодействии интуиции и логики в процессе научного открытия.

Для философов, психологов, методологов науки.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК. 1987
23 л. 2 р. 80 к.

В очередном выпуске «Историко-философского ежегодника» представлены результаты новых исследований, проведенных учеными нашей страны. Они охватывают широкий круг проблем: историю и современное состояние марксистско-ленинской философии, историю домарксистской западной философии, историю отечественной философии. Публикуются новые тексты и переводы: трактат Сенеки «О постоянстве мудреца», тексты Фр. Суареса и др.

Для философов, преподавателей, историков науки.

Левин Г. Д.
ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ВСЕОБЩЕГО
10 л. 1 р. 60 к.

В работе дан анализ дискуссии между сторонниками традиционной теории общего и теории конкретно всеобщего. Предложено решение этой проблемы на основе принципов диалектического материализма. Проанализированы формы движения от единичного к общему и от общего к единичному, показана их диалектическая взаимосвязь.

Для философов, науковедов, преподавателей.

Библиотека "Руниверс"

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА
КАК ОБЩАЯ ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ. В 4-х кн.
Кн. 4. ДИАЛЕКТИКА ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ
32 л. 2 р. 50 к.

В заключительной, четвертой книге данного издания анализируется ряд ключевых мировоззренческих и методологических проблем исторического процесса, рассматривается конструктивная роль идей материалистической диалектики для понимания процессов общественного развития и управления ими, дается развернутая критика современных буржуазных и ревизионистских концепций общественного развития, особенностей современной эпохи и революционного движения.

Для философов, обществоведов.

Саликов Р. А., Копылов И. Я., Юсупов Э. Ю.
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СССР
20 л. 3 р. 50 к.

В монографии на основе материалов XXVII съезда КПСС анализируются структура и духовные ценности новой социальной и интернациональной общности — советского народа. Особое внимание уделено проблеме противоречий в сфере национальных отношений как источнику развития и совершенствования межнационального общения. Исследуются конституционные основы Советского государства на разных этапах строительства социалистического общества.

Для философов, преподавателей.

ВОЛЬТЕР
ФИЛОСОФСКИЕ ТРАКТАТЫ И ДИАЛОГИ
42 л. 3 р. 20 к.

За исключением нескольких статей из вольтеровского «Философского словаря», которые представляются в новом переводе, книга содержит первую публикацию на русском языке философских трактатов и диалогов крупнейшего деятеля французского Просвещения Вольтера. Эти работы дают достаточно полное представление о комплексе философских воззрений мыслителя. Книга снабжена вступительной статьей, примечаниями и комментариями.

Для философов, а также всех интересующихся историей философской мысли.

Библиотека "Руниверс"